BEITRÄGE ZUR HISTORISCHEN THEOLOGIE

11

# Studien zum vierten Evangelium

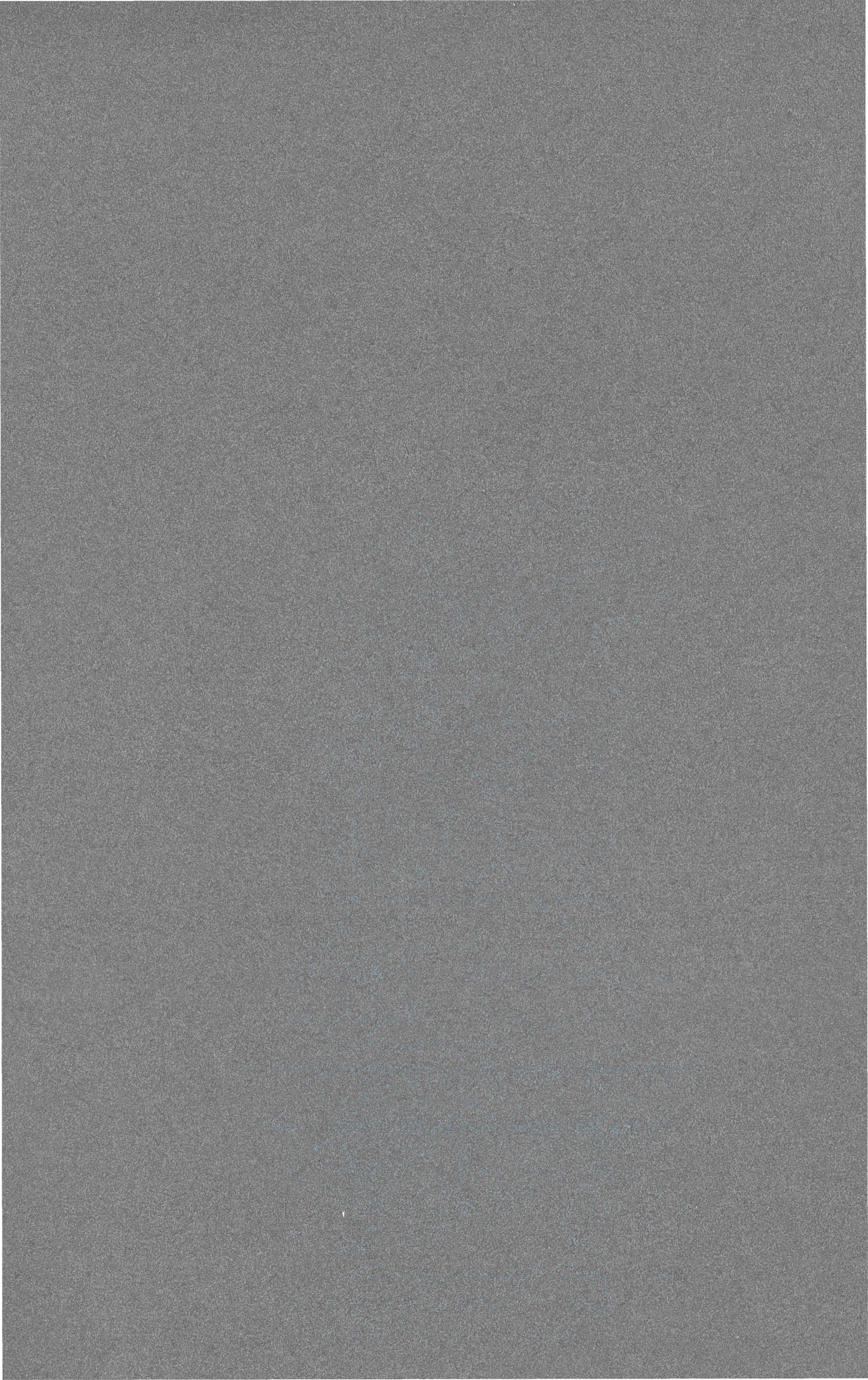
(Text / Literarkritik / Entstehungsgeschichte)

von

Emanuel Hirsch




J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN



Beiträge zur historischen Theologie

11

# Studien zum vierten Evangelium

(Text / Literarkritik / Entstehungsgeschichte)

von

**Emanuel Hirsch**




Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen
1936

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

# Vorwort.

Mein Buch „Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt", Tübingen 1936, (in diesem Buch hier kurz mit „Urspr.-Ev." zitiert) bedarf einer fachwissenschaftlichen Ergänzung. Diese Studien hier bringen sie. Ihre ersten beiden Teile sind selbstverständlich vor Urspr.-Ev. entstanden und niedergeschrieben, ihr dritter Teil hat wenigstens in seinen Hauptzügen mir festgestanden, ehe ich Urspr.-Ev. schrieb. Die Trennung meiner Arbeit in zwei selbständige Bücher, eine auf die Sache gehende Auslegung und eine literarkritisch-historische Unterbauung dieser Auslegung, bringt es mit sich, daß dies zweite Buch ein echtes Arbeitsbuch ist. Es wird in der Hand des Theologen, der vom ersten Buch her zu einem eignen Studium und Urteil kommen will, seine eigentliche Bestimmung erfüllen. Es soll aber wenigstens in seinen beiden ersten Teilen auch unabhängig vom ersten studiert werden. Und für das Verständnis des dritten Teils der Studien ist kaum mehr notwendig, als den Abschnitt „Zum Ganzen des Evangeliums" aus Urspr.-Ev. im voraus zu lesen und vielleicht noch die hier nicht wiederholten Analysen des Verhältnisses zu den Synoptikern in der Einzelerklärung ebenda hinzuzunehmen. Mit Urspr.-Ev. zusammen bieten die Studien alles, was ich von meinem Standort aus zur Erklärung des vierten Evangeliums beizutragen habe. Am besten sieht der Neutestamentler beide Bücher zusammen als einen Kommentar zum vierten Evangelium an, der überwiegend solche Dinge enthält, die den andern gegenwärtigen Kommentaren (die mir gut bekannt sind) zu einer vollständigen Auslegung mangeln.

Man wird gerade, wenn man das tut, natürlich spüren, daß ich nicht zünftiger Neutestamentler bin. Es fehlt diesem meinem Kommentar in zwei Büchern die Weiterführung der rein philologischen Forschungsarbeit, wie sie nur der Sprachspezialist für das hellenistische Zeitalter und der für das Judentum zur Zeit Jesu (und wo ist einer, der beide Spezialitäten zugleich beherrscht?) geben

können. Man wird hoffentlich spüren — auch ohne daß ich es durch viel Zitieren sichtbar gemacht habe —, daß ich bei den philologischen Forschern geduldig in die Schule gegangen bin und eine klare Rechenschaft über den genauen sprachlichen Sinn jeder Stelle und die genaue sprachliche Grundlage jedes Begriffs meinen Auslegungen zugrunde liegt. Aber da ich hier andrer Arbeit kritisch nachdenkend angeeignet habe, um erst von ihr aus meinen eignen Weg zu gehn, so hielt ich es für eine ehrliche Respektierung der Fachgrenzen, wenn ich den Schein, ich wollte als hellenistischer und rabbinistischer Philolog und Religionshistoriker neben andre treten, durch strenge Begrenzung auf das von meiner Aufgabe Geforderte vermied. Ich will also die sprachlich-religionshistorischen Parallelen, wie sie andre Ausleger bringen, nicht für belanglos erklären. In Streit mit mir kommen die rein philologisch-religionshistorischen Kommentatoren des Johannes, wie z. B. der hellenistische Forscher Bauer und der rabbinistische Forscher Schlatter — ich nenne zwei der Kommentatoren, deren Arbeit mich ständig begleitet hat bei meinen Untersuchungen —, erst dann mit mir, wenn sie der Meinung sein sollten, sie hätten ihrerseits schon eine Auslegung des vierten Evangeliums gegeben, die sie berechtigte, über dessen Verhältnis zu seiner religiösen Umwelt ein endgültiges Urteil zu fällen. Es fehlt bei ihnen auch rein geschichtlich das Wichtigste: die Erfassung von Geist, Art und Gliederung des Ganzen. Sie haben von mir oft mit Dank und so manchesmal auch mit Kritik benützte Bausteine zu einer Auslegung bereit gelegt, und sind dann vom Werkplatz weggegangen. (Daß Schlatter gegen seine Art gerade beim Johanneskommentar das so gemacht hat, ist schwer zu verstehen.) Sie mögen nicht böse sein, wenn ich als Literarhistoriker, Kirchengeschichtler und theologischer Denker gemeint habe, die eigentliche Arbeit des Erklärens sei also noch zu tun, und ich dürfe dabei ihre Steine auch rücken, behauen und weglegen.

Auch als Literarhistoriker und Kirchengeschichtler stehe ich mit meiner Erklärung des vierten Evangeliums aber in einem Verhältnis dankbaren Lernens zu Vorgängern. Ohne Ferdinand Christian Baur's wunderbare Studien über das vierte Evangelium — eins seiner schönsten Werke überhaupt, dem gegenüber der größte Teil neutestamentlicher Johannesforschung schal schmeckt —, ohne Wellhausen's und Schwartz's Mut, gegen alles Vorurteil die literarkritische Frage anzugreifen, ohne die ganze reiche Arbeit der Altkirchengeschichtler am Fragmal der johanneischen Schriften und des syrischen und kleinasiatischen Christentums wäre meine Arbeit nicht denkbar. Ich habe es

auch hier für überflüssig gehalten, immerzu die Dankesquittungen und Annahmeverweigerungen auszuschreiben, die in der neutestamentlichen Wissenschaft noch mehr Brauch sind als leider schon andernorts. Wer kundig ist, weiß, wo ich gelernt habe und kurz andrer Arbeit wiedergebe, und wo ich einen eignen Weg gehe, und daß ich nicht zu den Narren gehöre, die von Grund auf original sein wollen, möchte ich nicht erst versichern. Vielleicht spürt der und jener aber auch, daß ich als Kirchengeschichtler in der neutestamentlichen Aufsatz- und Broschürenliteratur nicht ganz zuhause bin. Ich werde nicht klagen, wenn die Kleinen unter den Zunftmeistern mich deshalb ebenso behandeln, wie sie sogar einen Eduard Meyer wegen seines großen, ja, überragenden Werks über „Ursprung und Anfänge des Christentums" 1921 ff. zu behandeln versucht haben. Dadurch wird das, was ich richtig gesehen habe, auf die Dauer nicht verdunkelt werden.

Die Eigenheit meiner literarkritischen Analyse Wellhausen und Schwartz gegenüber — Spitta hab ich schnell beiseite gelegt — ist die, daß für mich das Verhältnis von kirchlicher Redaktion und ursprünglichem Evangelium nichts zu tun hat mit der Frage nach der dem vierten Evangelium teilweis zugrunde liegenden eigentümlichen außersynoptischen Überlieferung. Durch die Verquickung mit dieser Frage ist Wellhausens Analyse auf den Irrweg gekommen. Erst wenn die kirchliche Redaktion (R) ausgeschieden ist und das ursprüngliche Evangelium (E) dasteht, wird das Rätsel der zweifellos in E mit drin steckenden außersynoptischen Überlieferungen (T) lebendig. Denn E ist der eigentliche Verfasser des vierten Evangeliums und verhält sich zu T nicht anders als zu den Synoptikern auch. Mit diesem einfachen Grundeinsatz ist der Verzicht gegeben, nun aus Elementen von T ein verlorenes Werk ganz zu rekonstruieren: es ist ebenso sinnlos wie wenn man versuchen wollte, aus dem vierten Evangelium den ganzen Markus oder Matthäus zu rekonstruieren. Aber es wird dafür möglich, über das Verhältnis von E zu R ein genaues Bild zu gewinnen. Einzelheiten werden immer umstritten bleiben. Es ist zum Beispiel an sich nicht entscheidend, ob man mit mir innerhalb des gleich noch einmal zu erwähnenden Verses $5_{39}$ einen Zusatz von R annimmt oder nicht. Das Gesamturteil über E und R, hoffe ich, wird sich bewähren.

Die neuentdeckten dürftigen Bruchstücke eines bisher unbekannten Evangeliums, die um 150 geschrieben sein sollen, halte ich für Reste einer phantastisch-harmonistischen Kompilation aus allen vier Evangelien, so daß ich aus ihnen für meine Bemühungen mit dem vierten Evangelium literar-

kritisch nichts lernen konnte. Nur an einer Stelle könnten sie mittelbar wichtig sein: wenn sich entscheiden läßt, ob dabei **E** oder **E + R**, d. h. das ursprüngliche vierte Evangelium oder seine kirchliche Bearbeitung benutzt worden ist. Nun ist 5 $_{39}$ dort in der überlieferten Gestalt vorausgesetzt. So gibt die an sich gleichgültige Entscheidung über diesen Vers eine weitere Möglichkeit her, die kirchliche Redaktion (**R**) zu datieren. Um 150 war die kirchliche Bearbeitung des vierten Evangeliums schon von seinem Ursprungsort nach Ägypten gedrungen. Auch wenn man bei einem einmal kirchlich bekannt gewordnen so eindrucksstarken Buch mit einem sehr schnellen Fliegen von Ort zu Ort rechnet, und das muß man vor allem für den beweglichen Osten, wäre doch damit das von mir vorgeschlagne Jahrzehnt 130—140 als richtiger Zeitpunkt für die kirchliche Redaktion und Bekanntmachung bestätigt. Das gleiche gilt dann auch von dem soeben gefundenen ägyptischen Papyrusfragment, das Stücke aus der Passionsgeschichte des vierten Evangeliums enthält und noch aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts stammen soll. Es schließt eine spätere Ansetzung der kirchlichen Redaktion des vierten Evangeliums aus und ist mit der hier vorgeschlagenen Ansetzung nicht im Widerspruch.

Zum Schluß dieser ohnehin langen Vorrede will ich verraten, wie ich zu diesem aus meiner Forschungsarbeit herausspringenden Buche gekommen bin. Da ist zunächst zu sagen, daß ich seit etwa zehn Jahren sehr viel Exegese hab treiben müssen. Ich habe ungefähr ein Jahrzehnt lang das homiletische Proseminar unsrer Fakultät gehalten, mit großer Liebe, und so, wie ich die Predigtaufgabe verstehe, ist sachgebundene Schriftauslegung auf dem Hintergrunde philologisch-historischer Arbeit der eigentliche Gegenstand eines homiletischen Proseminars. Für mich persönlich sind in diesen Übungen die Stunden über das vierte Evangelium so ziemlich die spannungsreichsten und schwersten gewesen, und so hab ich mir gerade über es im Lauf der Jahre eine besonders durchgebildete Ansicht erworben. Daß es nun aber zu Schriften darüber kam, das hat noch einen andern Grund. Ich will versuchen, wenn ich es kann, eine Geschichte des Christusglaubens der ersten zwei Jahrhunderte zu schreiben. Dafür ist die johanneische Frage so ungefähr die Schlüsselfrage, und meine Stellung zu ihr ist bei aller Vorarbeit, die ich fand, dennoch alles andre als selbstverständlich. Ich geriet also in die einfache Notwendigkeit hinein, meine Anschauung vom vierten Evangelium darzustellen und zu begründen. So wurden, nicht ohne daß es Überraschungen

für mich selber gab, diese beiden Bücher, und ich meine, man merkt ihnen meinen letzten Zielpunkt, die Geschichte des ältesten Christusglaubens, ebenso an wie die in ihnen mächtige homiletische Bemühung, durch eine wahrhaftige und ganze Auslegung des vierten Evangeliums zur Erkenntnis zu bringen, was Glaube an Jesus ist.

Hanns Rückert hat mir bei der Korrektur des ersten Teils dieser Studien geholfen. Daß nun auch ich im ersten Johannesbrief (Teil **III** Kap. 5) zwei Hände unterscheide, würde einen freuen, der es nicht mehr erlebt, den 1915 im Kriege gefallenen jungen, selten begabten Theologiestudenten Johann Grube aus Stockfleth (Oldenburg). Zufrieden würde er mit meiner Scheidung freilich nicht sein. Denn er schied, erinnere ich mich recht, die beiden Hände durch Aufteilung der Paradoxien über die Sünde des Christen, und das würde ich ihm heute so abstreiten wie damals vorm Kriege.

Göttingen, Februar 1936.

**Emanuel Hirsch.**

# Inhaltsübersicht.

## Erster Teil.

# Der griechische Text des vierten Evangeliums

### mit abgekürztem handschriftlichen und literarkritischen Apparat.

## Vorbemerkung.

Es ist nicht die Absicht dieses Textes und seines zwiefachen Apparates, das ganze handschriftliche Material noch einmal vorzuführen. Es kommt mir nur auf zweierlei an:

1. Ich möchte den Leser auf die Abweichungen meines Textes von dem des Stuttgarter griechischen Neuen Testaments aufmerksam machen und diese Abweichungen begründen. Dem dient der erste Apparat. Er enthält diejenigen Lesarten, in denen ich abweiche, aus dem oberen Texte wiederholt, und dazu die handschriftlichen Zeugen oder die sachlichen Gründe (oder beides), mit denen ich meine Abweichungen rechtfertige. Dabei ist es mir weder darauf angekommen, alle handschriftlichen Zeugen für die von mir gewählte Lesart anzuführen, noch die von mir verworfene Gegenlesart mit ihrer Bezeugung anzugeben. Nur bei S (Sinaiticus), B (Vaticanus) und D (Cantabrigiensis Bezae) ist bei Nichtanführung zu einer meiner Abweichungen vom Stuttgarter Texte sicher, daß sie nicht die von mir gewählte Lesart bezeugen (D fehlt $1_{16}$–$3_{26}$ und $18_{14}$–$20_{12}$). Im übrigen bediene ich mich folgender Gruppensigel:

lat die Mehrheit der lateinischen Zeugen,
it die überwiegende Lesart der Itala,
vg die überwiegende Lesart der Vulgata,
sy zwei oder mehr syrische Zeugen,
al noch einige andre Zeugen,
pc noch wenige andre Zeugen,
pl noch sehr zahlreiche andre Zeugen.

Soweit ich mit den drei Handschriftsigeln und diesen Gruppensigeln nicht auskomme, um meinen Text zu rechtfertigen, gebrauche ich die Bezeichnungen des Stuttgarter Textes. Das ganze Verfahren setzt natürlich voraus, daß der Nacharbeitende den Stuttgarter Text und gegebenenfalls auch Tischendorf zur Verfügung hat. Es gewährt einen schnellen und guten Überblick über Art und Begründung meines Textes, nicht mehr. Dieser Überblick zeigt, daß ich dem — im vierten Evangelium häufigen — Zusammentreffen SD ein sehr starkes Vertrauen entgegenbringe und eine durch Übersetzungen oder sonst gestützte D-Lesart sehr hochstelle. Auf dem Einfluß der Verknüpfung S D beruht es, daß mein Text dem Tischendorfs vielfach näher steht als der

Stuttgarter. Wo S und D nicht zusammentreffen, hört die besonders nahe Berührung mit Tischendorf auf.

Bei Zeichensetzung und Gliederung ist die Abweichung vom Stuttgarter Text nicht eigens notiert. Bei der Feststellung meines Textes sowie des ganzen ersten Apparats ist von sämtlichen literarkritischen Zeichen abzusehen. Die Überlieferung in allen handschriftlichen Zeugen gibt ganz allein die kirchliche Ausgabe des vierten Evangeliums wieder. Niemals dürfen Abweichungen der Zeugen voneinander als Spuren des Unterschieds von ursprünglichem Evangelium und kirchlicher Bearbeitung gewertet werden. Natürlich ist es geschehen, daß die handschriftlichen Zeugen eine Unstimmigkeit oder Dunkelheit des vor ihnen liegenden kirchlichen Textes empfunden haben, die aus der Redaktionstätigkeit des kirchlichen Bearbeiters geflossen ist, und daß sie durch Vermutungen zu bessern gesucht haben. Aber auch dann, wenn sie in solchem Falle das Ursprüngliche erraten hätten, wären sie keine Zeugen dafür. Jeder, der sich auf literarkritische Analyse des vierten Evangeliums einläßt, wird auf die Stellen achten, wo die Zeugen wild werden. Aber lediglich deshalb, weil es Stellen sind, die auch seiner literarkritischen Analyse Aufgaben setzen; und ehe er sie abschließend vollzieht, hat er sich darüber klar zu werden, welches der von den Zeugen gemeinsam vorausgesetzte Ausgangstext ist. Dieser Ausgangstext hat dann als Text der kirchlichen Ausgabe des vierten Evangeliums Gegenstand seiner Literaranalyse zu sein.

2. Ich möchte dem Leser ein ganz genaues und anschauliches Bild der Ergebnisse meiner literarkritischen Analyse geben. Um dieser zweiten Absicht willen drucke ich den Text überhaupt noch einmal ab; die textkritische Bemühung ist für mich lediglich unvermeidliche Vorarbeit gewesen. Ich gebrauche dazu am Rande des Textes folgende Zeichen:

E das ursprüngliche Evangelium,

R Zusatz der kirchlichen Redaktion zum ursprünglichen Evangelium,

Gl alte, mit Hilfe der Textzeugen nicht mehr ausscheidbare Glosse zur kirchlichen Redaktion.

𝔈 (nach ...)<br>𝔈 (vor ...)<br>𝔈 (in ...) — Stellen des ursprünglichen Evangeliums, die R von seinem ursprünglichen Platze entfernt hat; mit „nach“, „in“ oder „vor“ ist die ursprüngliche Einfügungsstelle angegeben. Bei Fortsetzungen solcher Umsatzstellen nach Unterbrechung durch R wird die Klammer verdoppelt.

𝔑 Zusatz von R innerhalb einer solchen umgesetzten Stelle von E,

⟨...⟩ Durch die Umsetzung von R entstandene Lücke in E. Innerhalb dieser Klammern steht die Stelle, an der das Weggelassene heute eingefügt ist.

⟨⟨ ⟩⟩ Eine Lücke in E, die durch Streichung seitens R entstanden ist. Im zweiten Apparat steht dann die ausfüllende Konjektur.

Im übrigen sind die Zusätze von R *kursiv* gedruckt, die von R versetzten Stellen von E — also die mit 𝔈 gekennzeichneten — gesperrt gedruckt.

Der zweite Apparat gibt nur die Tatbestände, die durch diese Randzeichen und Typen ausgedrückt sind, noch einmal mit Worten an. Den literarkritischen Beweis muß man im analytischen Teil nachlesen.

# ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ

**1** 2 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. | οὗτος E
3 ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. | πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο
4 5 οὐδὲν *ὃ γέγονεν*. | Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. | καὶ R E
6 τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. | Ἐγένετο ἄνθρω- E (vor 1 $_{19}$)
7 πος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ἦν ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης. | οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες
8 πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. | οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ
9 περὶ τοῦ φωτός. | Ἦν τὸ φῶς *τὸ ἀληθινόν*, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχό- E R E
10 μενον εἰς τὸν κόσμον. | ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ
11 κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. | εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. |
12 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πι-
13 στεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, | οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

14 Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν
15 αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. | *Ἰω-* R
*άννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου*
16 *ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.* | ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος E
17 αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος· | ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως
18 ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. | Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

19 ⟨ ⟩ Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου, ὅτε ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν οἱ ⟨1 $_{6}$⟩
20 Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευίτας ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν· σὺ τίς εἶ; | καὶ
21 ὡμολόγησεν *καὶ οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὡμολόγησεν* ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ χριστός. | καὶ R E
ἠρώτησαν αὐτόν· τί οὖν σύ; Ἠλίας εἶ; καὶ λέγει· οὐκ εἰμί. ὁ προφήτης εἶ σύ;

---

**3** οὐδὲν **S* D pc** (Über οὐδὲν ὃ γέγονεν siehe die literarische Analyse) | **6** ἦν **S* D* Ir.** | **9** ἐρχόμενον usw. zu ἄνθρωπον gezogen nach **lat sy.** | **18** ὁ μονογενὴς Hirsch nach sporadischem Väterzeugnis **cj.** Um die Mißdeutung auf den gnostischen Äon, die hier nahelag, auszuschließen, entstanden die Zusätze υἱὸς u. θεός. Das Schwanken der Zeugen zwischen ihnen sowie die Notwendigkeit, bei dem besser bezeugten θεὸς den grammatisch wie sinngemäß erforderlichen Artikel fortzulassen, um nicht eine unjohanneische Aussage zu erhalten, machen den Zusatz kundig. | **21** σύ: in die Frage τί οὖν gezogen **C* lat** (z. T.) **Or.** |

---

**3** ὃ γέγονεν Zusatz von **R** zu οὐδὲν. | **6—8** stand in **E** vor **1** $_{19}$ und ist von **R** hierher versetzt. | **9** τὸ ἀληθινόν Zusatz von **R.** | **15** Ἰωάννης **bis 16** ὅτι Zusatz von **R** gemäß 1 $_{27.\,30}$. | **19** Vor 1 $_{19}$ hat in **E** 1 $_{6-8}$ gestanden. | **20** καὶ οὐκ bis zum zweiten ὡμολόγησεν wahrscheinlich Zusatz von **R.** |

E καὶ ἀπεκρίθη· οὔ. | εἶπαν οὖν αὐτῷ· τίς εἶ; ἵνα ἀπόκρισιν δῶμεν τοῖς πέμψασιν 22
ἡμᾶς· τί λέγεις περὶ σεαυτοῦ; | ἔφη· ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· εὐθύνατε 23
R τὴν ὁδὸν κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἠσαΐας ὁ πρωφήτης. | *Καὶ ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ* 24
E *τῶν Φαρισαίων.* | καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν καὶ εἶπαν αὐτῷ· τί οὖν βαπτίζεις εἰ σὺ 25
οὐκ εἶ ὁ χριστὸς οὐδὲ Ἠλίας οὐδὲ ὁ προφήτης; | ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰωάννης 26
λέγων· ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι· μέσος ὑμῶν στήκει ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, | ὁ ὀπίσω 27
μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος.
| ταῦτα ἐν ⳼ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὅπου ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίζων. 28

Τῇ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν, καὶ λέγει· ἴδε ὁ ἀμνὸς 29
τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. | οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον· 30
ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. | κἀγὼ 31
οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ, διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι
βαπτίζων. | Καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον 32
ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν. | κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' 33
ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι, ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα κατα-
βαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ. | κἀγὼ 34
ἑώρακα, καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ.

Τῇ ἐπαύριον πάλιν εἱστήκει ὁ Ἰωάννης καὶ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο, | καὶ 35 36
ἐμβλέψας τῷ Ἰησοῦ περιπατοῦντι λέγει· ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ. | καὶ ἤκουσαν οἱ 37
δύο μαθηταὶ αὐτοῦ λαλοῦντος καὶ ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ. | στραφεὶς ὁ Ἰησοῦς 38
καὶ θεασάμενος αὐτοὺς ἀκολουθοῦντας λέγει αὐτοῖς· τί ζητεῖτε; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ·
ῥαββί (ὃ λέγεται ἑρμηνευόμενον διδάσκαλε), ποῦ μένεις; | λέγει αὐτοῖς· ἔρχεσθε 39
καὶ ὄψεσθε. ἦλθαν οὖν καὶ εἶδαν ποῦ μένει, καὶ παρ' αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν
ἐκείνην· ὥρα ἦν ὡς δεκάτη.

Ἦν Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου εἷς ἐκ τῶν δύο τῶν ἀκουσάντων παρὰ 40
Ἰωάννου καὶ ἀκολουθησάντων αὐτῷ· | εὑρίσκει οὗτος πρῶτον τὸν ἀδελφὸν τὸν 41

---

**28** ⳼ Aus Joh 10 $_{40}$ geht hervor, daß hier keine Ortsangabe, die dort sonst wiederholt wäre, sondern etwas weniger Bestimmtes, wohl ein Landschaftsname gestanden hat, etwa τῇ Ἀραβίᾳ. Das hat ein Abschreiber in das S [2] sy [hmg] noch erhaltene Βηθαραβα korrigiert oder verlesen. Die Lesarten Βηθαβαρα sy [sc] Or und Βηθανίᾳ S* B lat al sind Versuche, aus Βηθαραβα einen möglichen Ortsnamen zu machen. (In Joh 11 macht sich Jesus vom ersten Taufort des Täufers in dem Augenblick auf den Weg, wo Lazarus gestorben ist, und findet ihn als vier Tage alten Leichnam; das führt tief ins Ostjordanland an die Grenze zum ostjordanischen Arabien. Von der gleichen Stelle aus rechnet der Verfasser 1 $_{49}$ 2 $_{1}$, aber nicht ebenso deutlich, zweieinhalb Tage bis Kana.) | **34** ἐκλεκτὸς nach S* it (z. T.) sy [sc]. Der Schriftsteller wendet in 1 $_{19-51}$ mit deutlicher Absicht eine Reihe älterer Würdebezeichnungen auf Jesus, auf den Einzigen von 1 $_{18}$ an. Es sind im ganzen sieben: $_{29 \cdot 34 \cdot 38 \cdot 41 \cdot 49}$ bis. $_{51}$. Wer den ἐκλεκτὸς $_{34}$ beseitigt, zerstört diese Absicht, was selbst dann unzulässig wäre, wenn man an ein (auch sonst m. E. beobachtbares) heimliches Spiel des Schriftstellers mit der Zahl sieben nicht glaubt. | **38** στραφεὶς ohne folgendes δὲ nach S* pc. Lesarten, die die Stileigenheit des Schriftstellers so wie diese unterstreichen, können nicht nach der Zeugenzahl beurteilt werden. | **38** ἑρμηνευόμενον S* al. Der Schriftsteller bevorzugt die simplicia und setzt $_{41}$ das volle μεθερμηνευόμενον nur ein, um gegen $_{38}$ und $_{42}$ einen Wechsel zu erzielen. |

---

**24** Zusatz von R.

ἴδιον Σίμωνα καὶ λέγει αὐτῷ· εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν (ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον E
42 χριστός). | ἤγαγεν αὐτὸν πρὸς τὸν Ἰησοῦν. ἐμβλέψας αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· σὺ εἶ
Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς (ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος).
43 Τῇ ἐπαύριον ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν καὶ εὑρίσκει Φίλιππον καὶ
44 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀκολούθει μοι. | ἦν δὲ ὁ Φίλιππος ἀπὸ Βηθσαϊδά, ἐκ τῆς
45 πόλεως Ἀνδρέου καὶ Πέτρου. | εὑρίσκει Φίλιππος τὸν Ναθαναὴλ καὶ λέγει αὐτῷ·
ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται εὑρήκαμεν, Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ
46 Ἰωσὴφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ. | εἶπεν αὐτῷ Ναθαναήλ· ἐκ Ναζαρὲτ δύναταί τι ἀγα-
47 θὸν εἶναι. λέγει αὐτῷ Φίλιππος· ἔρχου καὶ ἴδε. | εἶδεν Ἰησοῦς τὸν Ναθαναὴλ
ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν καὶ λέγει περὶ αὐτοῦ· ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος
48 οὐκ ἔστιν. | λέγει αὐτῷ Ναθαναήλ· πόθεν με γινώσκεις; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ
49 εἶπεν αὐτῷ· πρὸ τοῦ σε Φίλιππον φωνῆσαι ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν εἶδόν σε. | ἀπε-
κρίθη αὐτῷ Ναθαναήλ· ῥαββί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ.
50 | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὅτι εἶπόν σοι ὅτι εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς,
51 πιστεύεις; μείζω τούτων ὄψῃ. | καὶ λέγει αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὄψεσθε
τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαί-
νοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.
**2** Καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἦν ἡ μήτηρ
2 τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ· | ἐκλήθη δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸν γάμον. |
3 καὶ ὑστερήσαντος οἴνου λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν· οἶνον οὐκ ἔχουσιν.
4 5 | καὶ λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου. | λέγει
6 ἡ μήτηρ αὐτοῦ τοῖς διακόνοις· ὅ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν, ποιήσατε. | ἦσαν δὲ ἐκεῖ λίθιναι
ὑδρίαι ἓξ κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων κείμεναι, χωροῦσαι ἀνὰ μετρητὰς
7 δύο ἢ τρεῖς. | λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· γεμίσατε τὰς ὑδρίας ὕδατος. καὶ ἐγέμισαν
8 αὐτὰς ἕως ἄνω. | καὶ λέγει αὐτοῖς· ἀντλήσατε νῦν καὶ φέρετε τῷ ἀρχιτρικλίνῳ.
9 οἱ δὲ ἤνεγκαν. | ὡς δὲ ἐγεύσατο ὁ ἀρχιτρίκλινος, ἰδοὺ τὸ ὕδωρ οἶνος γεγενημένον,
καὶ οὐκ ᾔδει πόθεν ἐστίν. οἱ δὲ διάκονοι ᾔδεισαν οἱ ἠντληκότες τὸ ὕδωρ. φωνεῖ
10 τὸν νυμφίον ὁ ἀρχιτρίκλινος | καὶ λέγει αὐτῷ· πᾶς ἄνθρωπος πρῶτον τὸν καλὸν
οἶνον τίθησιν, καὶ ὅταν μεθυσθῶσιν τὸν ἐλάσσω· σὺ τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον
11 ἕως ἄρτι. | Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας
καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.
12 Μετὰ τοῦτο κατέβη εἰς Καφαρναοὺμ αὐτὸς καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ
13 καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, καὶ ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας, | *καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα* R
14 *τῶν Ἰουδαίων*, καὶ ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς. | καὶ εὗρεν ἐν τῷ ἱερῷ τοὺς E
πωλοῦντας *βόας καὶ πρόβατα καὶ* περιστερὰς καὶ τοὺς κερματιστὰς καθημένους, | R E

---

**46** εἶπεν ohne καὶ davor S it sy. | Φίλιππος ohne Artikel S pl. | **9** ἰδοὺ vor τὸ ὕδωρ eingefügt und οἶνος statt οἶνον verbessert: Hirsch cj. Durch diese Konjektur entsteht der Nachsatz: „siehe, da ist das Wasser Wein geworden." Macht man, wie ohne ἰδοὺ fast unvermeidlich ist, τὸ ὕδωρ bis γεγενημένον zum Objekt von ἐγεύσατο, so wird der ganze Vers 9 ein einziger, unmöglich gebauter Satz. Das ἰδοὺ wurde gestrichen, weil τὸ ὕδωρ bis γεγενημένον nicht mehr als Nachsatz verstanden wurde. Aber kein Schriftsteller erzählt eine Geschichte so, wie es dabei herauskommt: die Hauptsache in einem Schachtelsatz nebenher erwähnt.

---

**13** καὶ ἐγγὺς bis Ἰουδαίων Zusatz von R. | **14** βόας καὶ πρόβατα καὶ Zusatz von R. |

E R καὶ ποιήσας φραγέλλιον ἐκ σχοινίων πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ, *τά τε πρόβατα* 15
E *καὶ τοὺς βόας*, καὶ τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεεν τὸ κέρμα καὶ τὰς τραπέζας ἀνέτρεψεν,
R E | καὶ *τοῖς τὰς περιστερὰς πωλοῦσιν* εἶπεν· ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν, μὴ ποιεῖτε τὸν 16
R οἶκον τοῦ πατρός μου οἶκον ἐμπορίου. | *ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι γεγραμ-* 17
E *μένον ἐστίν· ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεταί με.* | ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι 18
καὶ εἶπαν αὐτῷ· τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς; | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς 19
καὶ εἶπεν αὐτοῖς· λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. |
εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι· τεσσεράκοντα καὶ ἓξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος, καὶ 20
σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν; | ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος 21
αὐτοῦ. | ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλε- 22
R E γεν, καὶ ἐπίστευσαν *τῇ γραφῇ καὶ* τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς.

R E Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἰεροσολύμοις *ἐν τῷ πάσχα* ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν 23
εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει· | αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ 24
R ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας, | *καὶ ὅτι οὐ χρείαν εἶχεν* 25
*ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου· αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.*

E Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ, ἄρχων τῶν **3**
Ἰουδαίων· | οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ῥαββί, οἴδαμεν ὅτι 2
ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ
ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ. | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν 3
λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.
| λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Νικόδημος· πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν; 4
μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι;
R | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύ-* 5
E *ματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* | τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς 6
R σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν. | *μὴ θαυ-* 7
E *μάσῃς ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν.* | τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, 8
καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει·
οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. | ἀπεκρίθη Νικόδημος καὶ εἶπεν 9
αὐτῷ· πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ 10
R διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις; | *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὃ οἴ-* 11
*δαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμ-*
E *βάνετε.* | εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπου- 12
ράνια πιστεύσετε; | καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ 13
R καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. | *Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν* 14
*τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου,* | *ἵνα πᾶς ὁ* 15
E *πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.* | οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, 16

---

**15** τὸ κέρμα S lat pl. |
**13** ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ fügen lat sy pl hinzu. Die Weglassung in S **B** al erklärt sich aus dem scheinbaren Widerspruch. Da eine nichtgegenständliche Auffassung der Art des Schriftstellers gut entspricht und die Satzkola bei Weglassung Schaden erleiden, ist die Zugehörigkeit zum Texte gesichert. |

---

**15** τά τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας Zusatz von **R.** | **16** τοῖς bis πωλοῦσιν Zusatz von **R.** | **17** Zusatz von **R.** | **22** τῇ γραφῇ καὶ Zusatz von **R.** | **23** ἐν τῷ πάσχα Zusatz von **R.** | **25** Zusatz von **R.** | **5** ab ἀμὴν Zusatz von **R.** | **7** Zusatz von **R.** | **11** Zusatz von **R.** | **14** u. **15** Zusatz von **R.** |

ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται E
17 *ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.* | οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα R E
18 κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ. | ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ
κρίνεται· ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονο-
19 γενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ. | αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον
καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ
20 τὰ ἔργα. | πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς,
21 ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ· | ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς,
ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα.
22 Μετὰ ταῦτα ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν, καὶ
23 ἐκεῖ διέτριβεν μετ' αὐτῶν καὶ ἐβάπτιζεν. | ἦν δὲ καὶ Ἰωάννης βαπτίζων ἐν Αἰνὼν
ἐγγὺς τοῦ Σαλίμ, ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ. καὶ παρεγίνοντο καὶ ἐβαπτίζοντο·
24 25 | *οὔπω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν Ἰωάννης.* | ἐγένετο οὖν ζήτησις ἐκ τῶν R E
26 μαθητῶν Ἰωάννου μετὰ ⫩ περὶ καθαρισμοῦ. | καὶ ἦλθον πρὸς τὸν Ἰωάννην
καὶ εἶπαν αὐτῷ· ῥαββί, ὃς ἦν μετὰ σοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ᾧ σὺ μεμαρτύρηκας,
27 ἴδε οὗτος βαπτίζει καὶ πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν. | ἀπεκρίθη Ἰωάννης καὶ εἶπεν·
οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδὲν ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.
28 | αὐτοὶ ὑμεῖς μοι μαρτυρεῖτε ὅτι εἶπον· οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ χριστός, ἀλλ' ὅτι ἀπεσταλ-
29 μένος εἰμὶ ἔμπροσθεν ἐκείνου. | ὁ ἔχων τὴν νύμφην νυμφίος ἐστίν· ὁ δὲ φίλος τοῦ
νυμφίου, ὁ ἑστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ, χαρᾷ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου.
30 αὕτη οὖν ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται. | ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι.
31 | ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος *ἐπάνω πάντων ἐστίν· ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστιν καὶ* R
32 *ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ. ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος* | ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν μαρτυρεῖ, *καὶ* E R
33 *τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει.* | ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐσφράγισεν E
34 ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν. | ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ·
35 οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν ὁ θεός. | ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν, καὶ πάντα δέδωκεν
36 ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ. | ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν *αἰώνιον·* ὁ ἀπειθῶν τῷ R E
υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.

---

**25** ⫩: Wenn man konjizierend annimmt, daß Ἰησοῦ im Text gestanden hat, erhält man nicht nur einen vortrefflichen Sinn, sondern auch die Möglichkeit, den Tatbestand in den handschriftlichen Zeugen zu erklären. Das merkwürdige Ἰουδαίου von S c B sy p Chrys pl ist eine Korrektur dieser anstößigen Aussage; Ἰουδαίων S* lat sy c Or al aber eine Einebnung des immer noch seltsamen Ἰουδαίου in das bei Johannes Gewöhnliche. Es ist aber nicht sicher, ob die Korrektur Ἰουδαίου nicht schon auf den kirchlichen Redaktor zurückgeht, in welchem Falle es im Text zu belassen wäre. | **31** οὐρανοῦ ἐρχόμενος (ohne den Nachsatz ἐπάνω πάντων ἐστὶν) als Subjekt des folgenden μαρτυρεῖ S* D it sy c. | **32** μαρτυρεῖ ohne vorhergehendes τοῦτο S D it sy al. | **34** δίδωσιν ὁ θεός D lat sy Or Chrys al, ohne hinzugefügtes τὸ πνεῦμα B* sy s. Das Objekt τὸ πνεῦμα wurde hinzugefügt, um zu bestimmen, was Gott ohne Maß gibt. Es hat dann zur Streichung von ὁ θεός geführt und die Überlieferung verwirrt. | **36** ἀπειθῶν ohne vorhergehendes δὲ S it Tert. |

---

**16** ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον Zusatz von R. | **24** Zusatz von R. | **25** E hat bei ⫩ sicher Ἰησοῦ gehabt. Vielleicht hat aber schon R das in Ἰουδαίου verwandelt. | **31** ἐπάνω bis οὐρανοῦ ἐρχόμενος Zusatz von R. | **32** καὶ τὴν bis λαμβάνει Zusatz von R. | **36** αἰώνιον Zusatz von R. |

E ῾Ως οὖν ἔγνω ὁ ᾿Ιησοῦς ὅτι ἤκουσαν οἱ Φαρισαῖοι ὅτι ᾿Ιησοῦς πλείονας μαθητὰς 4
R ποιεῖ καὶ βαπτίζει ἢ ᾿Ιωάννης, | — *καίτοι γε ᾿Ιησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν ἀλλ' οἱ* 2
E *μαθηταὶ αὐτοῦ,* — | ἀφῆκεν τὴν ᾿Ιουδαίαν καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. 3
| ῎Εδει δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας. | ἔρχεται οὖν εἰς πόλιν τῆς Σαμα- 4 5
ρείας λεγομένην Σύχαρ, πλησίον τοῦ χωρίου ὃ ἔδωκεν ᾿Ιακὼβ ᾿Ιωσὴφ τῷ υἱῷ αὐ-
τοῦ· | ἦν δὲ ἐκεῖ πηγὴ τοῦ ᾿Ιακώβ. ὁ οὖν ᾿Ιησοῦς κεκοπιακὼς ἐκ τῆς ὁδοιπορίας 6
R ἐκαθέζετο οὕτως ἐπὶ τῇ πηγῇ· ὥρα ἦν ὡς ἕκτη. | ῎Ερχεται γυνὴ *ἐκ τῆς Σαμαρείας* 7
E ἀντλῆσαι ὕδωρ. λέγει αὐτῇ ὁ ᾿Ιησοῦς· δός μοι πεῖν. | οἱ γὰρ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπε- 8
ληλύθεισαν εἰς τὴν πόλιν, ἵνα τροφὰς ἀγοράσωσιν. | λέγει αὐτῷ ἡ γυνὴ ἡ Σαμα- 9
ρῖτις· πῶς σὺ ᾿Ιουδαῖος ὢν παρ' ἐμοῦ πεῖν αἰτεῖς γυναικὸς Σαμαρίτιδος οὔσης;
| ἀπεκρίθη ᾿Ιησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῇ· εἰ ᾔδεις τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ, καὶ τίς ἐστιν ὁ 10
λέγων σοι· δός μοι πεῖν, σὺ ἂν ᾔτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἄν σοι ὕδωρ ζῶν. | λέγει 11
αὐτῷ· κύριε, οὔτε ἄντλημα ἔχεις καὶ τὸ φρέαρ ἐστὶν βαθύ· πόθεν ἔχεις τὸ ὕδωρ
τὸ ζῶν; | μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν ᾿Ιακώβ, ὃς ἔδωκεν ἡμῖν τὸ φρέαρ, καὶ 12
αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ ἔπιεν καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ τὰ θρέμματα αὐτοῦ; | ἀπεκρίθη ᾿Ιησοῦς 13
καὶ εἶπεν αὐτῇ· πᾶς ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος τούτου διψήσει πάλιν· | ὃς δ' ἂν πίῃ 14
ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ
R ὃ ἐγὼ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου *εἰς ζωὴν αἰώνιον.*
E | λέγει πρὸς αὐτὸν ἡ γυνή· κύριε, δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ, ἵνα μὴ διψῶ μηδὲ δι- 15
έρχωμαι ἐνθάδε ἀντλεῖν. | λέγει αὐτῇ· ὕπαγε φώνησον τὸν ἄνδρα σου καὶ ἐλθὲ 16
ἐνθάδε. | ἀπεκρίθη ἡ γυνὴ καὶ εἶπεν· ἄνδρα οὐκ ἔχω. λέγει αὐτῇ ὁ ᾿Ιησοῦς· καλῶς 17
εἶπες ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχω· | πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχες, καὶ νῦν ὃν ἔχεις οὐκ ἔστιν σου 18
ἀνήρ· τοῦτο ἀληθὲς εἴρηκας. | Λέγει αὐτῷ ἡ γυνή· κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ 19
σύ. | οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσεκύνησαν· καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν 20
᾿Ιεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος ὅπου προσκυνεῖν δεῖ. | λέγει αὐτῇ ὁ ᾿Ιησοῦς· πίστευέ 21
μοι, γύναι, ὅτι ἔρχεται ὥρα ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν ᾿Ιεροσολύμοις προσ-
R κυνήσετε τῷ πατρί. | *ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε, ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴ-* 22
*δαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν ᾿Ιουδαίων ἐστίν·* | *ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν,* 23
*ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ·*
E *καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν·* | πνεῦμα ὁ θεός, 24
καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν. | λέγει αὐτῷ ἡ 25
γυνή· οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, ὁ λεγόμενος χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ
ἡμῖν ἅπαντα. | λέγει αὐτῇ ὁ ᾿Ιησοῦς· ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι. 26

Καὶ ἐπὶ τούτῳ ἦλθαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, καὶ ἐθαύμαζον ὅτι μετὰ γυναικὸς ἐλά- 27
λει· οὐδεὶς μέντοι εἶπεν· τί ζητεῖς ἢ τί λαλεῖς μετ' αὐτῆς; | ἀφῆκεν οὖν τὴν ὑδρίαν 28
αὐτῆς ἡ γυνὴ καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὴν πόλιν, καὶ λέγει τοῖς ἀνθρώποις· | δεῦτε ἴδετε 29
ἄνθρωπον ὃς εἶπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα· μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός; | ἐξῆλθον 30

---

**1** ᾿Ιησοῦς S D lat sy al | **5** ᾿Ιωσὴφ ohne vorhergehendes τῷ: gegen fast allein S B. | **9** λέγει ohne folgendes οὖν S sy pc. | Der Zusatz vieler Zeugen (hinter οὔσης;) οὐ γὰρ συγχρῶνται ᾿Ιουδαῖοι Σαμαρίταις ist hier mit S* D it z. T. weggelassen. Er verrät sich schon durch die Artikellosigkeit als Glosse. | **11** πόθεν ohne folgendes οὖν S D it sy. | **14** ὃ ἐγὼ S D lat al | **17** ἄνδρα οὐκ ἔχω Wortstellung nach S D. |

---

**2** Zusatz von R. | **7** ἐκ τῆς Σαμαρείας Zusatz von R. | **14** εἰς ζωὴν αἰώνιον Zusatz von R. | **22** u. **23** Zusatz von R. |

31 ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν. | Ἐν τῷ μεταξὺ ἠρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ E
32 λέγοντες· ῥαββί, φάγε. | ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φαγεῖν ἣν ὑμεῖς
33 οὐκ οἴδατε. | ἔλεγον οὖν οἱ μαθηταὶ πρὸς ἀλλήλους· μή τις ἤνεγκεν αὐτῷ φαγεῖν;
34 | λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με
35 καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον. | οὐχ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἔτι τετράμηνός ἐστιν καὶ ὁ
θερισμὸς ἔρχεται; ἰδοὺ λέγω ὑμῖν, ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε
36 τὰς χώρας, ὅτι λευκαί εἰσιν πρὸς θερισμόν. | *ἤδη ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει καὶ* R
*συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἵνα καὶ ὁ σπείρων ὁμοῦ χαίρῃ καὶ ὁ θερίζων.*
37 | *ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ἀληθινὸς ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων καὶ ἄλλος ὁ θερί-*
38 *ζων.* | *ἐγὼ ἀπέσταλκα ὑμᾶς θερίζειν ὃ οὐχ ὑμεῖς κεκοπιάκατε· ἄλλοι κεκοπι-*
*άκασιν, καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύθατε.*
39 Ἐκ δὲ τῆς πόλεως ἐκείνης πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν *τῶν Σαμαριτῶν* διὰ E R E
40 τὸν λόγον τῆς γυναικὸς μαρτυρούσης ὅτι εἶπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα. | ὡς οὖν
ἦλθον πρὸς αὐτὸν οἱ Σαμαρῖται, ἠρώτων αὐτὸν μεῖναι παρ᾽ αὐτοῖς· καὶ ἔμεινεν
41 42 ἐκεῖ δύο ἡμέρας. | καὶ πολλῷ πλείους ἐπίστευσαν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ, | τῇ τε
γυναικὶ ἔλεγον ὅτι οὐκέτι διὰ τὴν σὴν λαλιὰν πιστεύομεν· αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν,
καὶ οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου.
43 44 Μετὰ δὲ τὰς δύο ἡμέρας ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. | *αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς* R
45 *ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει.* | *ὡς οὖν ἦλθεν εἰς*
*τὴν Γαλιλαίαν*, ἐδέξαντο αὐτὸν οἱ Γαλιλαῖοι, πάντα ἑωρακότες ὅσα ἐποίησεν ἐν E
46 Ἱεροσολύμοις ἐν τῇ ἑορτῇ· καὶ αὐτοὶ γὰρ ἦλθον εἰς τὴν ἑορτήν. | ἦλθεν οὖν πάλιν
εἰς τὴν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας, ὅπου ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἶνον. ἦν δέ τις βασιλικὸς οὗ
47 ὁ υἱὸς ἠσθένει ἐν Καφαρναούμ· | οὗτος ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ἥκει ἐκ τῆς Ἰουδαίας
εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἀπῆλθεν πρὸς αὐτὸν καὶ ἠρώτα ἵνα καταβῇ καὶ ἰάσηται αὐτοῦ
48 τὸν υἱόν· ἤμελλεν γὰρ ἀποθνήσκειν. | εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν· ἐὰν μὴ
49 σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε. | λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ βασιλικός· κύριε,
50 κατάβηθι πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου. | λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πορεύου· ὁ
υἱός σου ζῇ. ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐπο-
51 ρεύετο. | ἤδη δὲ αὐτοῦ καταβαίνοντος οἱ δοῦλοι ὑπήντησαν αὐτῷ ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ
52 ζῇ. | ἐπύθετο οὖν τὴν ὥραν παρ᾽ αὐτῶν ἐν ᾗ κομψότερον ἔσχεν· εἶπαν οὖν αὐτῷ
53 ὅτι ἐχθὲς ὥραν ἑβδόμην ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός. | ἔγνω οὖν ὁ πατὴρ ὅτι ἐκείνῃ
τῇ ὥρᾳ ἐν ᾗ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὁ υἱός σου ζῇ· καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία
54 αὐτοῦ ὅλη. | Τοῦτο πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰου-
δαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

---

**36** ἵνα καὶ S D lat sy c pl. | **38** ἀπέσταλκα S D. | **45** ὡς S* D. | **46** ἦν δέ S D al. | **51** ὅτι ohne vorhergehendes λέγοντες oder gar καὶ ἤγγειλαν λέγοντες: Die guten Zeugen haben entweder bloß καὶ ἤγγειλαν hinzugefügt, so S D lat, oder bloß λέγοντες, so B. So hat ursprünglich wohl beides gefehlt, das scheinbar Unentbehrliche wurde von verschiedenen Abschreibern verschieden ergänzt und schließlich addiert. Die kurze Ausdrucksweise entspricht der verhaltenen Leidenschaft des Schriftstellers. Ihr Schweben zwischen Erzählung und Redewiedergabe läßt sich deutsch gut so wiedergeben: weil sein Junge am Leben ist. | **54** Τοῦτο ohne folgendes δὲ S D lat sy pl. |

---

**36. 37. 38** Zusatz von R. | **39** τῶν Σαμαριτῶν Zusatz von R. | **44** αὐτὸς **bis** **45** Γαλιλαίαν Zusatz von R. |

E Μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα. | ἔστιν 5 2
δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα, ἡ ἐπιλεγομένη Ἑβραϊστὶ
╪, πέντε στοὰς ἔχουσα. | ἐν ταύταις κατέκειτο πλῆθος τῶν ἀσθενούντων, τυφλῶν, 3
χωλῶν, ξηρῶν. | ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκεῖ τριάκοντα καὶ ὀκτὼ ἔτη ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ 5
αὐτοῦ· | τοῦτον ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς κατακείμενον, καὶ γνοὺς ὅτι πολὺν ἤδη χρόνον 6
ἔχει, λέγει αὐτῷ· θέλεις ὑγιὴς γενέσθαι; | ἀπεκρίθη αὐτῷ ὁ ἀσθενῶν· κύριε, ἄν- 7
θρωπον οὐκ ἔχω, ἵνα ὅταν ταραχθῇ τὸ ὕδωρ βάλῃ με εἰς τὴν κολυμβήθραν· ἐν
ᾧ δὲ ἔρχομαι ἐγώ, ἄλλος πρὸ ἐμοῦ καταβαίνει. | λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἔγειρε ἆρον 8
τὸν κράβατόν σου καὶ περιπάτει. | καὶ ἐγένετο ὑγιὴς ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἦρεν τὸν 9
κράβατον αὐτοῦ καὶ περιεπάτει. Ἦν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. | ἔλεγον 10
οὖν οἱ Ἰουδαῖοι τῷ τεθεραπευμένῳ· σάββατόν ἐστιν, καὶ οὐκ ἔξεστίν σοι ἆραι τὸν
κράβατον. | ὃς δὲ ἀπεκρίθη αὐτοῖς· ὁ ποιήσας με ὑγιῆ, ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἆρον τὸν 11
κράβατόν σου καὶ περιπάτει. | ἠρώτησαν αὐτόν· τίς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ὁ εἰπών 12
σοι· ἆρον καὶ περιπάτει; | ὁ δὲ ἰαθεὶς οὐκ ᾔδει τίς ἐστιν· ὁ γὰρ Ἰησοῦς ἐξένευσεν 13
ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ. | μετὰ ταῦτα εὑρίσκει αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ καὶ 14
εἶπεν αὐτῷ· ἴδε ὑγιὴς γέγονας· μηκέτι ἁμάρτανε, ἵνα μὴ χεῖρόν σοί τι γένηται.
| ἀπῆλθεν ὁ ἄνθρωπος καὶ εἶπεν τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ ποιήσας αὐτὸν 15
ὑγιῆ. | καὶ διὰ τοῦτο ἐδίωκον οἱ Ἰουδαῖοι τὸν Ἰησοῦν, ὅτι ταῦτα ἐποίει ἐν σαβ- 16
⟨7 19⟩ βάτῳ. | ὁ δὲ ἀπεκρίνατο αὐτοῖς· ⟨ ⟩ ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐρ- 17
γάζομαι.

Διὰ τοῦτο μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι, ὅτι οὐ μόνον 18
ἔλυεν τὸ σάββατον, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν
τῷ θεῷ. | ἀπεκρίνατο οὖν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ 19
δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν, ἂν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα·
ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ποιεῖ ὁμοίως. | ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν 20
υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ, καὶ μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ
ἔργα, ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε. | ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζω- 21
R οποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ. | *οὐδὲ γὰρ ὁ πατὴρ κρίνει οὐδένα,* 22
*ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκεν τῷ υἱῷ,* | *ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱὸν καθὼς τιμῶσι* 23
*τὸν πατέρα. ὁ μὴ τιμῶν τὸν υἱὸν οὐ τιμᾷ τὸν πατέρα τὸν πέμψαντα αὐτόν.* | *ἀμὴν* 24
*ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει*
*ζωὴν αἰώνιον, καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν*
E *ζωήν.* | ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν 25
τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν. | ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ 26
ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ. | καὶ ἐξουσίαν 27

---

**2** ╪ 1) Βελζεθα D; 2) Βηθζαθα S Eus.; 3) Βηθεσδα C f q sy; 4) Βηθσαιδα B c vg Tert. Die Lesarten (3) und (4) sind aus (2) leicht erklärlich; (2) aber ist aus (1) leichter erklärlich (angesichts der vielen Ortsnamen mit Βηθ—, die den Schreibern geläufig waren) als (1) aus (2). | **5** δὲ ohne folgendes τις S D it. | **9** ἐγένετο ohne vorhergehendes εὐθέως S D. Das εὐθέως ist Angleichung der Zeugen an den Erzählungsstil des Markus. | **18** τοῦτο ohne folgendes οὖν S D it al. | **19** ποιεῖ ὁμοίως Wortstellung nach S D it. |

---

**17** Hinter ἀπεκρίνατο αὐτοῖς hat in E das gestanden, was R nach $7_{19-24}$ verpflanzt und in $7_{22}$ durch einen Zwischensatz erweitert hat. | **22. 23. 24** Zusatz von R. |

28 ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν. | *μὴ θαυμάζετε τοῦτο, ὅτι* E R
29 *ἔρχεται ὥρα ἐν ᾗ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς αὐτοῦ* | *καὶ*
*ἐκπορεύσονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ τὰ φαῦλα πράξαν-*
30 *τες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως.* | *οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ οὐδέν· καθὼς*
*ἀκούω κρίνω, καὶ ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ δικαία ἐστίν.*
31 *Ὅτι* οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με. | ἐὰν E
32 ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, ἡ μαρτυρία μου οὐκ ἔστιν ἀληθής· | ἄλλος ἐστὶν
ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ, καὶ οἴδατε ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία ἣν μαρτυρεῖ
33 περὶ ἐμοῦ. | ὑμεῖς ἀπεστάλκατε πρὸς Ἰωάννην, καὶ μεμαρτύρηκεν τῇ ἀληθείᾳ· |
34 *ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω, ἀλλὰ ταῦτα λέγω ἵνα ὑμεῖς* R
35 *σωθῆτε.* | ἐκεῖνος ἦν ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων, ὑμεῖς δὲ ἠθελήσατε E
36 ἀγαλλιαθῆναι πρὸς ὥραν ἐν τῷ φωτὶ αὐτοῦ. | Ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν
μείζω τοῦ Ἰωάννου· τὰ γὰρ ἔργα ἃ δέδωκέν μοι ὁ πατὴρ ἵνα τελειώσω αὐτά,
37 αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ποιῶ, μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν. | καὶ ὁ
πέμψας με πατήρ, ἐκεῖνος αὐτὸς μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ. οὔτε φωνὴν αὐτοῦ
38 πώποτε ἀκηκόατε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε, | καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε
39 ἐν ὑμῖν μένοντα, ὅτι ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος, τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε. | ἐρευνᾶτε
τὰς γραφάς, *ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν·* καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ R E
40 41 μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ· | καὶ οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός με ἵνα ζωὴν ἔχητε. | Δόξαν
42 παρὰ ἀνθρώπων οὐ λαμβάνω, | ἀλλὰ ἔγνωκα ὑμᾶς ὅτι οὐκ ἔχετε τὴν ἀγάπην
43 τοῦ θεοῦ ἐν ἑαυτοῖς. | *ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου, καὶ οὐ λαμ-* R
44 *βάνετέ με· ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ, ἐκεῖνον λήμψεσθε.* | πῶς δύ- E
νασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι, δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν
45 παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε; | μὴ δοκεῖτε ὅτι ἐγὼ κατηγορήσω ὑμῶν πρὸς
46 τὸν πατέρα· ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν, Μωϋσῆς, εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίκατε. | εἰ γὰρ
47 ἐπιστεύετε Μωϋσεῖ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί· περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν. | εἰ δὲ τοῖς
ἐκείνου γράμμασιν οὐ πιστεύετε, πῶς τοῖς ἐμοῖς ῥήμασιν πιστεύσετε;

**6** Μετὰ ταῦτα ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς *πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας* εἰς τὰ μέρη R E
2 τῆς Τιβεριάδος. | ἠκολούθει δὲ αὐτῷ ὄχλος πολύς, ὅτι ἑώρων τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει

---

**32** οἴδατε S D a e q sy$^{c}$ arm. Die übliche Lesart οἶδα, entstanden aus der starken Betonung des göttlichen Wissens Jesu im vierten Evangelium, ist so fehlerhaft sinnwidrig, daß οἴδατε konjiziert werden müßte, selbst wenn es gar nicht bezeugt wäre. | **37** ἐκεῖνος αὐτὸς D. Die übrigen Zeugen lassen eines der beiden Worte weg. Ihr Schwanken erklärt sich am besten, wenn man von D als der Ursprungslesart ausgeht. Der Zusammenhang fordert die starke Betonung. | **42** οὐκ ἔχετε bis ἀγάπην Wortstellung nach S* D b e q. | **1** πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας εἰς τὰ μέρη τῆς Τιβεριάδος D b e r Chrys; εἰς τὰ μέρη fehlend, sonst ebenso S B pl; außer εἰς τὰ μέρη auch noch τῆς Γαλιλαίας fehlend N pc; bloß πέραν τῆς Τιβεριάδος G; καὶ statt εἰς τὰ μέρη, sonst wie zu D angegeben f go pc. Der Zeugenbefund zeigt beinahe durch sich selbst, daß D mit seinem schweren geographischen Fehler die Ursprungslesart bietet, die sprachlich unerträgliche Lesart S B pl aber diesen Fehler durch Weglassen von εἰς τὰ μέρη beseitigt und teils ihrerseits dann zu weiteren Änderungen und Verkürzungen Anlaß gegeben hat, teils andere Korrekturmöglichkeiten neben sich hat. Die Erklärung des geographischen Fehlers ist dann nicht mehr Textkritik, sondern Literarkritik. |

---

**28. 29. 30** bis **31** ὅτι einschließlich Zusatz von R. | **34** Zusatz von R. | **39** ὅτι ὑμεῖς bis ἔχειν Zusatz von R. | **43** Zusatz von R. | **1** πέραν bis Γαλιλαίας Zusatz von R. |

E ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων. | ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος Ἰησοῦς, καὶ ἐκεῖ ἐκαθέζετο μετὰ 3
R E τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. | ἦν δὲ ἐγγὺς *τὸ πάσχα* ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. | ἐπάρας 4 5
οὖν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος ὅτι πολὺς ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτόν,
λέγει πρὸς Φίλιππον· πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους ἵνα φάγωσιν οὗτοι; | τοῦτο δὲ 6
ἔλεγεν πειράζων αὐτόν· αὐτὸς γὰρ ᾔδει τί ἔμελλεν ποιεῖν. | ἀποκρίνεται αὐτῷ 7
ὁ Φίλιππος· διακοσίων δηναρίων ἄρτοι οὐκ ἀρκοῦσιν αὐτοῖς, ἵνα ἕκαστος βραχύ
R τι λάβῃ. | λέγει αὐτῷ εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, *Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος* 8
E *Πέτρου*· | ἔστιν παιδάριον ὧδε ὃς ἔχει πέντε ἄρτους κριθίνους καὶ δύο ὀψάρια· 9
ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους; | εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους 10
ἀναπεσεῖν. ἦν δὲ χόρτος πολὺς ἐν τῷ τόπῳ. ἀνέπεσαν οὖν οἱ ἄνδρες τὸν ἀριθμὸν
ὡς πεντακισχίλιοι. | ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαρίστησεν καὶ ἔδωκεν 11
τοῖς ἀνακειμένοις, ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων ὅσον ἤθελον. | ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν, 12
λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα κλάσματα, ἵνα μή τι
ἀπόληται. | συνήγαγον οὖν, καὶ ἐγέμισαν δώδεκα κοφίνους κλασμάτων ἐκ τῶν 13
πέντε ἄρτων τῶν κριθίνων ἃ ἐπερίσσευσαν τοῖς βεβρωκόσιν. | οἱ οὖν ἄνθρωποι 14
ἰδόντες ὃ ἐποίησεν σημεῖον ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ εἰς τὸν
κόσμον ἐρχόμενος.

Ἰησοῦς οὖν γνοὺς ὅτι μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἁρπάζειν αὐτὸν ἵνα ποιήσωσιν 15
βασιλέα, φεύγει πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος. | ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο, κατέβησαν 16
R οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπὶ τὴν θάλασσαν, | καὶ ἐμβάντες εἰς πλοῖον ἤρχοντο *πέραν* 17
E *τῆς θαλάσσης* εἰς Καφαρναούμ. κατέλαβεν δὲ αὐτοὺς ἡ σκοτία καὶ οὔπω ἐληλύθει
ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτούς, | ἥ τε θάλασσα ἀνέμου μεγάλου πνέοντος διηγείρετο. | 18
ἐληλακότες οὖν ὡς στάδια εἴκοσι πέντε ἢ τριάκοντα θεωροῦσιν τὸν Ἰησοῦν περι- 19
πατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐγγὺς τοῦ πλοίου γινόμενον, καὶ ἐφοβήθησαν.
| ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς· ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε. | ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον, 20 21
καὶ εὐθέως ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τῆς γῆς εἰς ἣν ὑπῆγον.

R Τῇ ἐπαύριον *ὁ ὄχλος ὁ ἑστηκὼς πέραν τῆς θαλάσσης εἶδον ὅτι πλοιάριον ἄλλο* 22
*οὐκ ἦν ἐκεῖ εἰ μὴ ἕν, καὶ ὅτι οὐ συνεισῆλθεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὸ*
E *πλοῖον ἀλλὰ μόνοι οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπῆλθον*· | ἀλλὰ ἦλθεν πλοιάρια ἐκ Τιβερι- 23
R E άδος ἐγγὺς τοῦ τόπου ὅπου ἔφαγον τὸν ἄρτον *εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου*. | ὅτε 24
οὖν εἶδεν ὁ ὄχλος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ἐκεῖ οὐδὲ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, ἐνέβησαν αὐτοὶ

---

**3** ἐκαθέζετο S D. | **7** ἀποκρίνεται S* D. | **11** εὐχαρίστησεν καὶ ἔδωκεν S D it sy. | **14** εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος Wortstellung nach S D it al. Dies die häufigere Wortstellung. | **15** φεύγει S* lat sy c Aug. Diese dogmatisch schwierige Lesart wäre bei schlechtester Bezeugung in den Text zu setzen. | **17** κατέλαβεν bis σκοτία S D. Die Änderung der meisten Zeugen in καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει hat dogmatischen Grund. Man wollte von den Jüngern nicht sagen lassen, daß sie in der Macht der Finsternis gewesen seien. | ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτούς Wortstellung nach S D pc (S ohne den Artikel). Die Vorziehung von ὁ Ἰησοῦς gibt dem Worte einen besonderen Ton, der schriftstellerisch meisterhaft ist und nicht durch Abschreiberwillkür entsteht. | **19** στάδια S D lat pc | **22** ἀλλὰ. Daß diese Akzentuierung beabsichtigt ist, ergibt sich aus der literarischen Analyse. |

---

**4** τὸ πάσχα Zusatz vun R. | **8** Ἀνδρέας bis Πέτρου wahrscheinlich ein Zusatz von R. | **17** πέραν τῆς θαλάσσης Zusatz von R. | **22** ὁ ὄχλος **bis 23** ἀλλὰ Zusatz von R. | **23** εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου wahrscheinlich Zusatz von R. |

25 εἰς τὰ πλοιάρια καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναοὺμ ζητοῦντες τὸν Ἰησοῦν. | καὶ εὑρόντες E
26 αὐτὸν *πέραν τῆς θαλάσσης* εἶπον αὐτῷ· ῥαββί, πότε ὧδε γέγονας; | ἀπεκρίθη R E
αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς καὶ εἶπεν· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ζητεῖτέ με οὐχ ὅτι εἴδετε σημεῖα,
27 ἀλλ' ὅτι ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ ἐχορτάσθητε. | ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν
ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν *εἰς ζωὴν αἰώνιον*, ἣν ὁ υἱὸς τοῦ R E
28 ἀνθρώπου δίδωσιν ὑμῖν· τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν *ὁ θεός*. | εἶπον οὖν R E
29 πρὸς αὐτόν· *τί ποιῶμεν ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ*; | *ἀπεκρίθη Ἰησοῦς* R
*καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν*
30 *ἐκεῖνος*. | *εἶπον οὖν αὐτῷ· τί οὖν ποιεῖς σὺ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν*
31 *σοι; τί ἐργάζῃ;* | οἱ πατέρες ἡμῶν τὸ μάννα ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ, *καθώς ἐστιν* E R
32 *γεγραμμένον· ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν*. | εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ E
Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ,
33 ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ *τὸν ἀληθινόν*· | ὁ γὰρ R E
ἄρτος ὁ τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ.
34 35 | εἶπον οὖν πρὸς αὐτόν· κύριε, πάντοτε δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον. | εἶπεν αὐτοῖς
ὁ Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ, *καὶ ὁ* R
36 *πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε*. | *ἀλλ' εἶπον ὑμῖν ὅτι καὶ ἑωράκατε καὶ*
37 *οὐ πιστεύετε*. | πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατὴρ πρὸς ἐμὲ ἥξει, καὶ τὸν ἐρχόμενον πρός E
38 με οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω, | ὅτι καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιήσω τὸ
39 θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με. | τοῦτο δέ ἐστιν τὸ θέλημα
τοῦ πέμψαντός με, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω μηδέν, *ἀλλὰ ἀναστήσω* R
40 *αὐτὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*. | *τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου, ἵνα πᾶς*
*ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἀναστήσω αὐτὸν*
*ἐγὼ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*.
41 Ἐγόγγυζον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ ὅτι εἶπεν· ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβὰς E
42 ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, | καὶ ἔλεγον· οὐχ οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ υἱὸς Ἰωσήφ, οὗ ἡμεῖς
οἴδαμεν τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα; πῶς νῦν λέγει ὅτι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβέβηκα;
43 44 | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς· μὴ γογγύζετε μετ' ἀλλήλων. | Οὐδεὶς δύναται

---

**27** δίδωσιν ὑμῖν S D e ff$^2$ sy$^c$. | **33** ἄρτος ὁ τοῦ (mit Artikel) S D. Die Wiederholung des Artikels vor τοῦ gibt der Aussage Prägnanz. Sie ist Abgrenzung und Unterstreichung zugleich. | **36** ἑωράκατε ohne folgendes μέ S A lat sy pl. Das μέ verdirbt die Sentenz. Seine Zufügung ist leicht verständlich. Vgl. auch Joh 20$_{29}$. | **38** ποιήσω S D Eus al. | **39** μηδέν D, vgl. auch a ff$^2$ sy$^s$, welche das μηδὲν mit dem Ersatz der meisten Zeugen ἐξ αὐτοῦ addieren. Die Korrektur von μηδὲν in ἐξ αὐτοῦ ist leicht begreiflich um der sprachlichen Härte willen, die in der Aufnahme des in μηδὲν steckenden „etwas" durch das gleich folgende αὐτὸ liegt. Über die Entstehung dieser sprachlichen Härte vgl. die durch Literarkritik festgestellte Komposition des Verses. |

---

**25** πέραν τῆς θαλάσσης Zusatz von R. | **27** εἰς ζωὴν αἰώνιον Zusatz von R. | **27** ὁ θεός Zusatz von R. | **28** τί ποιῶμεν **bis 30** ἐργάζῃ; (oder vielleicht nur bis **30** πιστεύσωμέν σοι;) Zusatz von R. | **31** καθὼς bis φαγεῖν Zusatz von R. | **32** τὸν ἀληθινόν Zusatz von R. | **35** καὶ ὁ πιστεύων **bis 36** πιστεύετε Zusatz von R. | **39** ἀλλὰ **bis 40 Ende** (ἡμέρᾳ) Zusatz von R. |

E R ἐλθεῖν πρός με ἐὰν μὴ ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με ἑλκύσῃ αὐτόν, *κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν*
*ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.* | *ἔστιν γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις· καὶ ἔσονται πάντες* 45
E *διδακτοὶ θεοῦ·* πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς ἐμέ. |
οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις, εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν 46
⟨⟨ ⟩⟩ R θεόν. | ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων ⟨⟨ ⟩⟩ ἔχει ζωὴν *αἰώνιον.* | *Ἐγώ εἰμι ὁ* 47 48
E *ἄρτος τῆς ζωῆς.* | οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸ μάννα καὶ ἀπέθανον. 49
| οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων, ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ 50
R μὴ ἀποθάνῃ. | *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· ἐάν τις φάγῃ* 51
E R ⟨⟨ ⟩⟩ *ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου, ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα·* καὶ ὁ ἄρτος ⟨⟨ ⟩⟩ *δὲ ὃν ἐγὼ δώσω* ἡ
R E ⟨⟨ ⟩⟩ σάρξ *μού* ἐστιν ⟨⟨ ⟩⟩ ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. | Ἐμάχοντο οὖν πρὸς ἀλλήλους 52
οἱ Ἰουδαῖοι λέγοντες· πῶς δύναται οὗτος ἡμῖν δοῦναι τὴν σάρκα αὐτοῦ φαγεῖν;
R | εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, *ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ* 53
*υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς.* | *ὁ τρώ-* 54
*γων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον, κἀγὼ ἀναστήσω*
*αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.* | *ἡ γὰρ σάρξ μου ἀληθής ἐστιν βρῶσις, καὶ τὸ αἷμά μου* 55
*ἀληθής ἐστιν πόσις·* | *ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἐν ἐμοὶ* 56
*μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ, καθὼς ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί. ἀμὴν ἀμὴν λέγω*
E *ὑμῖν,* ἐὰν μὴ λάβητε τὸ σῶμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὡς τὸν ἄρτον τῆς ζωῆς,
R οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν αὐτῷ. | *καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατὴρ κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν* 57
E *πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με κἀκεῖνος ζήσει δι' ἐμέ.* | οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ 58
οὐρανοῦ καταβάς, οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες ὑμῶν καὶ ἀπέθανον· ὁ τρώγων
τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα. | Ταῦτα εἶπεν ἐν συναγωγῇ διδάσκων ἐν 59
Καφαρναούμ.

Πολλοὶ οὖν ἀκούσαντες ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπαν· σκληρός ἐστιν ὁ λόγος 60
οὗτος· τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν; | εἰδὼς δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐν ἑαυτῷ ὅτι γογγύζουσιν 61
περὶ τούτου οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει; | ἐὰν οὖν 62
θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον; | τὸ πνεῦμά 63
ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν· τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν

---

**46** θεὸν **S* D** it. | **51** καὶ ὁ ἄρτος δέ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς **B D** lat sy al. Diese durch glänzende Zeugen bestätigte Lesung ist textkritisch sturmfest, aber Objekt der Literarkritik. | **52** αὐτοῦ fügen zu σάρκα hinzu **B** lat sy, es ist gedanklich kaum zu entbehren. | **56** b καθὼς ἐν bis ζωὴν ἐν αὐτῷ **D**, vgl. auch a ff[2]. Die andern Zeugen haben dies lange Stück weggelassen. Es enthält die eigentlich harte Rede, auf die das Folgende Bezug nimmt: der Todesleib ist das Lebensbrot. Die Weglassung ist in dem Hin und Her des geflickten Gedankengangs, den die Redaktion hergestellt hat, leichter begreiflich als die Hinzufügung. | **58** ἐκ τοῦ (also mit Artikel) **S D** pl. | πατέρες ὑμῶν **D** lat sy pl. |

---

**44** κἀγὼ **bis** **45** διδακτοὶ θεοῦ Zusatz von **R.** | **47** hat in **E** gelautet: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς τοῦτον ἔχει ζωήν. **R** hat εἰς τοῦτον gestrichen und am Schluß αἰώνιον zugesetzt. | **48** Zusatz von **R.** | **51** ἐγώ εἰμι bis εἰς τὸν αἰῶνα Zusatz von **R.** | **51** b hat in **E** gelautet: καὶ ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ἡ σάρξ τούτου ἐστίν, ἣν δώσει ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. **R** hat ὁ ζῶν gestrichen, τούτου in μοῦ verwandelt, und ἣν δώσει unter Verwandlung in ὃν ἐγὼ δώσω hinter ἄρτος gestellt, nicht ohne zu Beginn noch ein δὲ zuzufügen. | **53** ἐὰν μὴ **bis** **56** b λέγω ὑμῖν Zusatz von **R.** | **57** Zusatz von **R.** |

64 πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν. | ἀλλ' εἰσὶν ἐξ ὑμῶν τινες οἳ οὐ πιστεύουσιν. *ᾔδει γὰρ* E R
*ἐξ ἀρχῆς ὁ Ἰησοῦς τίνες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες καὶ τίς ἐστιν ὁ παραδώσων*
65 *αὐτόν.* | *καὶ ἔλεγεν·* διὰ τοῦτο εἴρηκα ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με ἐὰν E
66 μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρός. | ἐκ τούτου πολλοὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ
ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ οὐκέτι μετ' αὐτοῦ περιεπάτουν.
67 68 *εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς τοῖς δώδεκα· μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν;* | *ἀπεκρίθη αὐτῷ* R
69 *Σίμων Πέτρος· κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις·* | *καὶ*
70 *ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.* | *ἀπεκρίθη αὐτοῖς*
*ὁ Ἰησοῦς· οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην; καὶ ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολός*
71 *ἐστιν.* | *ἔλεγεν δὲ τὸν Ἰούδαν Σίμωνος ἀπὸ Καρυώτου· οὗτος γὰρ ἔμελλεν παρα-*
*διδόναι αὐτόν, εἷς ἐκ τῶν δώδεκα.*

**7** Μετὰ ταῦτα περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ· οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ E
2 περιπατεῖν, ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι. | ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν
3 Ἰουδαίων *ἡ σκηνοπηγία.* | εἶπον οὖν πρὸς αὐτὸν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ· μετάβηθι R E
ἐντεῦθεν καὶ ὕπαγε εἰς τὴν Ἰουδαίαν, ἵνα καὶ οἱ μαθηταί σου θεωρήσουσιν τὰ
4 ἔργα ἃ ποιεῖς· | οὐδεὶς γάρ τι ἐν κρυπτῷ ποιεῖ καὶ ζητεῖ αὐτὸς ἐν παρρησίᾳ εἶναι.
5 εἰ ταῦτα ποιεῖς, φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ. | οὐδὲ γὰρ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ
6 ἐπίστευον εἰς αὐτόν. | λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν,
7 ὁ δὲ καιρὸς ὁ ὑμέτερος πάντοτέ ἐστιν ἕτοιμος. | οὐ δύναται ὁ κόσμος μισεῖν ὑμᾶς,
8 ἐμὲ δὲ μισεῖ, ὅτι ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ αὐτοῦ ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρά ἐστιν. | ὑμεῖς
ἀνάβητε εἰς τὴν ἑορτήν· ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην, ὅτι ὁ ἐμὸς και-
9 10 ρὸς οὔπω πεπλήρωται. | ταῦτα δὲ εἰπὼν αὐτὸς ἔμεινεν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ. | ὡς δὲ
ἀνέβησαν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ εἰς τὴν ἑορτήν, τότε καὶ αὐτὸς ἀνέβη, οὐ φανερῶς ἀλλ'
ἐν κρυπτῷ.

11 Οἱ οὖν Ἰουδαῖοι ἐζήτουν αὐτὸν ἐν τῇ ἑορτῇ καὶ ἔλεγον· ποῦ ἐστιν ἐκεῖνος;
12 | καὶ γογγυσμὸς ἦν περὶ αὐτοῦ πολὺς ἐν τῷ ὄχλῳ· οἱ μὲν ἔλεγον ὅτι ἀγαθός ἐστιν·
13 ἄλλοι ἔλεγον· οὔ, ἀλλὰ πλανᾷ τὸν ὄχλον. | οὐδεὶς μέντοι παρρησίᾳ ἐλάλει περὶ
αὐτοῦ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων.

---

**71** ἀπὸ Καρυώτου S* sy$^{hmg}$. Die Form ἀπὸ Καρυώτου ist, abgesehen von dieser Stelle, wo D seiner synoptischen Lieblingsform Σκαριωθ(ης) entsprechend Σκαριωθ hat, die im ganzen vierten Evangelium, und nur in ihm, von D gebrauchte. Die Tatsache, daß sie hier von andern Zeugen gebraucht wird, die Tatsache weiter, daß sie nicht die D an sich mundrechte ist, die Tatsache endlich, daß sie nur im vierten Evangelium, nicht für die Synoptiker bezeugt ist, das alles beweist, daß sie die im vierten Evangelium ursprüngliche ist. Sie stammt vom ersten Evangelisten E, ist aber von der kirchlichen Redaktion R für ihre Zusätze übernommen worden. | **1** Μετὰ ohne vorhergehendes καὶ S D it sy Chrys al. | **3** ἔργα ohne σοῦ S* D it sy al. | **6** λέγει ohne folgendes οὖν S D e sy. | **8** οὐκ S D lat sy al. | **9** αὐτὸς S D* b l vg al. | **10** ἀλλ' S D it sy pc. Das ἀλλὰ ὡς der Mehrzahl der Zeugen ist ein Versuch des Ausgleichs mit der Tatsache, daß Jesus nicht im Verborgenen bleibt. | **12** ἦν περὶ αὐτοῦ Wortstellung nach S D e sy. | τῷ ὄχλῳ (sing.) S D lat sy. Der Plural widerspricht dem Stil des vierten Evangeliums. | ἄλλοι ohne folgendes δὲ S D b e q. |

---

**64** ᾔδει γὰρ **bis 65** καὶ ἔλεγεν Zusatz von R. | **67. 68. 69. 70. 71.** Großer Zusatz von R. | **2** ἡ σκηνοπηγία Zusatz von R. |

E "Ηδη δὲ τῆς ἑορτῆς μεσούσης ἀνέβη Ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερὸν καὶ ἐδίδασκεν. | ἐθαύ- 14 15
μαζον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι λέγοντες· πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς; | ἀπε- 16
κρίθη οὖν αὐτοῖς Ἰησοῦς καὶ εἶπεν· ἡ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμὴ ἀλλὰ τοῦ πέμψαν-
τός με· | ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν, γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς, πότερον 17
ἐκ θεοῦ ἐστιν ἢ ἐγὼ ἀπ' ἐμαυτοῦ λαλῶ. | ὁ ἀφ' ἑαυτοῦ λαλῶν τὴν δόξαν τὴν ἰδίαν 18
ζητεῖ· ὁ δὲ ζητῶν τὴν δόξαν τοῦ πέμψαντος αὐτόν, οὗτος ἀληθής ἐστιν καὶ ἀδικία
𝔈 (in $5_{17}$) ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. | οὐ Μωϋσῆς ἔδωκεν ὑμῖν τὸν νόμον; καὶ οὐδεὶς ἐξ 19
ὑμῶν ποιεῖ τὸν νόμον. τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι; | ἀπεκρίθη ὁ ὄχλος· 20
δαιμόνιον ἔχεις· τίς σε ζητεῖ ἀποκτεῖναι; | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ 21
εἶπεν αὐτοῖς· ἓν ἔργον ἐποίησα καὶ ὑμεῖς πάντες θαυμάζετε· | διὰ 22
ℜ τοῦτο· Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομήν, — *οὐχ ὅτι ἐκ τοῦ Μωϋσέως*
𝔈 ((in $5_{17}$)) *ἐστὶν ἀλλ' ἐκ τῶν πατέρων*, — καὶ ἐν σαββάτῳ περιτέμνετε ἄνθρωπον. | εἰ 23
περιτομὴν λαμβάνει ἄνθρωπος ἐν σαββάτῳ ἵνα μὴ λυθῇ ὁ νόμος Μω-
ϋσέως, ἐμοὶ χολᾶτε ὅτι ὅλον ἄνθρωπον ὑγιῆ ἐποίησα ἐν σαββάτῳ;
E | μὴ κρίνετε κατ' ὄψιν, ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνετε. | "Ελεγον οὖν 24 25
τινες ἐκ τῶν Ἱεροσολυμιτῶν· οὐχ οὗτός ἐστιν ὃν ζητοῦσιν ἀποκτεῖναι; | καὶ ἴδε 26
παρρησίᾳ λαλεῖ, καὶ οὐδὲν αὐτῷ λέγουσιν. μήποτε ἀληθῶς ἔγνωσαν οἱ ἄρχοντες
ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός; | ἀλλὰ τοῦτον οἴδαμεν πόθεν ἐστίν· ὁ δὲ χριστὸς ὅταν 27
ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν. | ἔκραξεν οὖν ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων ὁ Ἰησοῦς 28
καὶ λέγων· κἀμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε πόθεν εἰμί· καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλήλυθα,
ἀλλ' ἔστιν ἀληθινὸς ὁ πέμψας με, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε· | ἐγὼ οἶδα αὐτόν, ὅτι 29
παρ' αὐτοῦ εἰμι κἀκεῖνός με ἀπέσταλκεν. | ἐζήτουν οὖν αὐτὸν πιάσαι, καὶ οὐδεὶς 30
ἐπέβαλεν ἐπ' αὐτὸν τὴν χεῖρα, ὅτι οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ.

Πολλοὶ δὲ ἐπίστευσαν ἐκ τοῦ ὄχλου εἰς αὐτόν, καὶ ἔλεγον· ὁ χριστὸς ὅταν ἔλθῃ, 31
μὴ πλείονα σημεῖα ποιήσει ὧν οὗτος ποιεῖ; | ἤκουσαν οἱ Φαρισαῖοι τοῦ ὄχλου 32
R γογγύζοντος περὶ αὐτοῦ ταῦτα, καὶ ἀπέστειλαν ὑπηρέτας *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρι-*
E *σαῖοι* ἵνα πιάσωσιν αὐτόν. | εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς· ἔτι χρόνον μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμι 33
καὶ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με. | ζητήσετέ με καὶ οὐχ εὑρήσετε, καὶ ὅπου εἰμὶ 34
ἐγὼ ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν. | εἶπον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς ἑαυτούς· ποῦ οὗτος 35
μέλλει πορεύεσθαι, ὅτι οὐχ εὑρήσομεν αὐτόν; μὴ εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων
μέλλει πορεύεσθαι καὶ διδάσκειν τοὺς Ἕλληνας; | τίς ἐστιν ὁ λόγος οὗτος ὃν εἶπεν· 36
ζητήσετέ με καὶ οὐχ εὑρήσετε, καὶ ὅπου εἰμὶ ἐγὼ ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν;

---

**17** ἐκ θεοῦ (ohne Artikel) S D. | **21** ὑμεῖς πάντες. D hat ὑμεῖς, die übrigen Zeugen πάντες. Geht man von dem oben Eingesetzten als Ursprungslesart aus, dann erklären sich die beiden Varianten am leichtesten. | **23** ἄνθρωπος ohne Artikel S D pl. | **24** κρίνετε [2] B D pc. | **29** ἀπέσταλκεν S D. | **31** Πολλοὶ bis ὄχλου Wortstellung nach S D. Die übliche Wortstellung dient dem Zweck, die Trennung von ἐπίστευσαν und εἰς αὐτὸν zu vermeiden. | ποιεῖ; S D lat sy. Das ἐποίησεν der meisten Zeugen ist Angleichung an die rückschauende Perspektive der christlichen Gemeinde. | **32** ὑπηρέτας bis Φαρισαῖοι Wortstellung nach S D a q al. Die Umstellung von ὑπηρέτας unmittelbar vor ἵνα soll deutlicher machen, daß sie das Subjekt des ἵνα-Satzes sind. | **35** ὅτι ohne folgendes ἡμεῖς S D lat. |

---

**19–24** Diese Verse haben in E $5_{17}$ gestanden und sind von R hieher versetzt. Dabei hat R in 22 die Einschaltung οὐχ ὅτι bis πατέρων hinzugefügt. | **32** οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι Zusatz von R. |

37 Ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ *τῇ μεγάλῃ* τῆς ἑορτῆς εἱστήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραζεν E R E
38 λέγων· ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω καὶ πινέτω. | *ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ καθὼς εἶπεν ἡ* R
39 *γραφή*, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας ⟨⟨ ⟩⟩ *αὐτοῦ* ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. | *τοῦτο δὲ* E ⟨⟨ ⟩⟩ R
*εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν· οὔπω*
40 *γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὔπω ἐδοξάσθη.* | ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκούσαντες τῶν E
41 λόγων τούτων ἔλεγον, ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης· | ἄλλοι ἔλεγον· οὗτός
42 ἐστιν ὁ χριστός. ἄλλοι ἔλεγον· μὴ γὰρ ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὁ χριστὸς ἔρχεται; | οὐχὶ
ἡ γραφὴ εἶπεν ὅτι ἐκ τοῦ σπέρματος Δαυίδ, καὶ ἀπὸ Βηθλέεμ τῆς κώμης ὅπου ἦν
43 44 Δαυίδ, ὁ χριστός ἔρχεται; | σχίσμα οὖν ἐγένετο ἐν τῷ ὄχλῳ δι' αὐτόν· | τινὲς δὲ
ἤθελον ἐξ αὐτῶν πιάσαι αὐτόν, ἀλλ' οὐδεὶς ἐπέβαλεν ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας.
45 | Ἦλθον οὖν οἱ ὑπηρέται πρὸς τοὺς *ἀρχιερεῖς καὶ* Φαρισαίους, καὶ εἶπον αὐτοῖς R E
46 ἐκεῖνοι· διὰ τί οὐκ ἠγάγετε αὐτόν; | ἀπεκρίθησαν οἱ ὑπηρέται· οὐδέποτε ἐλάλησεν
47 οὕτως ἄνθρωπος, ὡς οὗτος λαλεῖ ὁ ἄνθρωπος. | ἀπεκρίθησαν αὐτοῖς οἱ Φαρισαῖοι·
48 μὴ καὶ ὑμεῖς πεπλάνησθε; | μή τις ἐκ τῶν ἀρχόντων ἐπίστευσεν εἰς αὐτὸν ἢ ἐκ τῶν
49 Φαρισαίων; | ἀλλὰ ὁ ὄχλος οὗτος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον ἐπάρατοί εἰσιν. |
50 51 λέγει Νικόδημος πρὸς αὐτούς, εἷς ὢν ἐξ αὐτῶν· | μὴ ὁ νόμος ἡμῶν κρίνει τὸν ἄν-
52 θρωπον ἐὰν μὴ ἀκούσῃ πρῶτον παρ' αὐτοῦ καὶ γνῷ τί ποιεῖ; | ἀπεκρίθησαν καὶ
εἶπαν αὐτῷ· μὴ καὶ σὺ ἐκ τῆς Γαλιλαίας εἶ; ἐρεύνησον καὶ ἴδε τὰς γραφὰς ὅτι ἐκ
τῆς Γαλιλαίας προφήτης οὐκ ἐγήγερται.

8 12 Πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς λέγων· ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ
ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς. |
13 εἶπον οὖν αὐτῷ οἱ Φαρισαῖοι· σὺ περὶ σεαυτοῦ μαρτυρεῖς· ἡ μαρτυρία σου οὐκ

---

**37** ἔκραζεν S D lat al. | ἐρχέσθω ohne folgendes πρός με S* D b e Cypr Aug. | **39** πιστεύοντες S D lat pl. | οὔπω[2] S B D Or. Das οὐδέπω der meisten Zeugen ist Stilverschönerung durch Abschreiber. | **40** ὅτι hinzugefügt mit B D. | **41** ἄλλοι[2] S D pl. | **42** οὐχὶ S D pl. | ὁ χριστὸς ἔρχεται Wortstellung nach S D it pl. | **47** αὐτοῖς ohne vorhergehendes οὖν S D it sy al. | **50** Vor εἷς weggelassen ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν πρότερον mit S* gegen die übrigen. Diese Glosse ist in Anlehnung an 19 36 hier eingedrungen. | **52** τὰς γραφὰς D vgl. auch lat sa. | ἐγήγερται G Chrys al. Das Wegbleiben von τὰς γραφὰς und die Lesung ἐγείρεται statt ἐγήγερται würde nach reiner Beurteilung der Art der Bezeugung vorzuziehen sein, wenn nicht klar wäre, daß beides zusammen eine dogmatische Änderung darstellt. Nach 2 Kön 14 25 ist tatsächlich ein Prophet aus Galiläa aufgestanden, Jona der Sohn des Amitthai. Der Schriftsteller hat sich also geirrt, und die Zeugen haben seinen Irrtum beseitigt. |
**12** ἐμοὶ S D pl. |

---

**37** τῇ μεγάλῃ Zusatz von R. | **38** hat in E gelautet: ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας μου ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. R hat μου in αὐτοῦ verwandelt und als Subjekt vorne zugefügt: ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή. | **39** Zusatz von R. | **45** ἀρχιερεῖς καὶ Zusatz von R. | **50** Wenn die gemäß S* hier gestrichne Glosse (s. textkritischer Apparat) im Text belassen wird, so ist sie einzuklammern und mit R? Gl? am Rande zu versehen. |

**Kap. 7 53—Kap. 8 11.** Die Perikope von der Ehebrecherin gehört weder zu E noch zu R. Sie ist nachträglich in die von R hergestellte Fassung des Evangeliums eingedrungen und daher hier wegzulassen. |

E ἔστιν ἀληθής. | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς· κἂν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, 14
ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία μου, ὅτι οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω· ὑμεῖς οὐκ
οἴδατε πόθεν ἔρχομαι ἢ ποῦ ὑπάγω· | ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε, ἐγὼ οὐ 15
κρίνω οὐδένα. | καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγώ, ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθινή ἐστιν, ὅτι μόνος οὐκ 16
εἰμί, ἀλλ' ἐγὼ καὶ ὁ πέμψας με. | καὶ ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ γεγραμμένον 17
ἐστὶν ὅτι δύο ἀνθρώπων ἡ μαρτυρία ἀληθής ἐστιν. | ἐγώ εἰμι ὁ μαρτυρῶν περὶ 18
ἐμαυτοῦ, καὶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με πατήρ. | ἔλεγον οὖν αὐτῷ· ποῦ 19
ἐστιν ὁ πατήρ σου; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου· εἰ ἐμὲ
⟨$12_{44}$⟩ ᾔδειτε, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ᾔδειτε. ⟨ ⟩ | ταῦτα τὰ ῥήματα ἐλάλησεν ἐν τῷ 20
γαζοφυλακείῳ διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ· καὶ οὐδεὶς ἐπίασεν αὐτόν, ὅτι οὔπω ἐληλύθει
ἡ ὥρα αὐτοῦ.

Εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς· ἐγὼ ὑπάγω καὶ ζητήσετέ με, καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν 21
ἀποθανεῖσθε· ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν. | ἔλεγον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι· 22
μήτι ἀποκτενεῖ ἑαυτόν, ὅτι λέγει· ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν;
R | καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί· *ὑμεῖς ἐκ τούτου* 23
*τοῦ κόσμου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. | εἶπον οὖν ὑμῖν ὅτι ἀπο-* 24
E R E *θανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν·* ἐὰν *γὰρ* μὴ πιστεύσητέ μοι *ὅτι ἐγώ εἰμι*, ἀπο-
θανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν. | ἔλεγον οὖν αὐτῷ· σὺ τίς εἶ; εἶπεν αὐτοῖς ὁ 25
Ἰησοῦς· τὴν ἀρχήν, ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν, | πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λαλεῖν καὶ κρίνειν· 26
R ἀλλ' ὁ πέμψας με ἀληθής ἐστιν, κἀγὼ ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ, ταῦτα λαλῶ *εἰς τὸν*
E *κόσμον.* | οὐκ ἔγνωσαν ὅτι τὸν πατέρα αὐτοῖς ἔλεγεν. | εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς· ὅταν 27 28
R E ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι *ἐγώ εἰμι καὶ* ἀπ' ἐμαυτοῦ
⟨$12_{33}$⟩ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ, ταῦτα λαλῶ. ⟨ ⟩ | καὶ ὁ πέμψας 29
E (nach $12_{32}$) με μετ' ἐμοῦ ἐστιν· οὐκ ἀφῆκέν με μόνον, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ
ποιῶ πάντοτε.

E Ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν. | ἔλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς 30 31
πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους· ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ,
ἀληθῶς μαθηταί μού ἐστε, | καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώ- 32
σει ὑμᾶς. | ἀπεκρίθησαν πρὸς αὐτόν· σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν, καὶ οὐδενὶ δεδουλεύκα- 33
μεν πώποτε· πῶς σὺ λέγεις ὅτι ἐλεύθεροι γενήσεσθε; | ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· 34
ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν. | ὁ δὲ δοῦλος 35

---

**14** ὑμεῖς ohne folgendes δὲ S pc. | **17** γεγραμμένον ἐστὶν S. Die Form γέγραπται kommt überhaupt nur $20_{31}$ und mit Beziehung auf die Schrift niemals im vierten Evangelium vor. | **24** μοι hinzugefügt mit S D pc. Es ist von den anderen Zeugen weggelassen, weil es neben ὅτι ἐγώ εἰμι pleonastisch, ja störend schien. | **25** Die Auffassung ὅτι (statt ὅ τι) wird bestätigt durch b d vg sy$^{s}$ Aug. | **34** ἐστιν ohne folgendes τῆς ἁμαρτίας D b sy$^{s}$ Clem. So allein stellt sich ein klarer Zusammenhang mit dem folgenden Verse her. Das δοῦλος τῆς ἁμαρτίας ist aus Röm $6_{17.20}$ eingedrungen. |

---

**19** Nach diesem Verse hat in E das gestanden, was jetzt, von R versetzt, $12_{44-50}$ zu lesen steht, dort aber in 48 b und 50 a um zwei kleine Zusätze von R bereichert worden ist. | **23** ὑμεῖς ἐκ τούτου **bis 24** vor ἐὰν Zusatz von R. | **24** Außerdem noch γὰρ und ὅτι ἐγώ εἰμι Zusätze von R. | **26** εἰς τὸν κόσμον Zusatz von R. | **28** ἐγώ εἰμι καὶ Zusatz von R. | **28** Nach diesem Verse hat in E gestanden, was jetzt, von R verpflanzt, $12_{33-36}$a (bis γένησθε) zu lesen steht. | **29** Dieser Vers hat in E nach $12_{32}$ gestanden und ist von R hieher verpflanzt. R hat also, vgl. das zu 28 Gesagte, einen Umtausch von $12_{33-36}$a gegen $8_{29}$ vorgenommen. |

36 οὐ μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα· ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα. | *ἐὰν οὖν ὁ υἱὸς ὑμᾶς* E R
37 *ἐλευθερώσῃ, ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε.* | οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀβραάμ ἐστε· ἀλλὰ ζητεῖτέ E
38 με ἀποκτεῖναι, ὅτι ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν. | ἃ ἐγὼ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρί
39 μου λαλῶ· καὶ ὑμεῖς οὖν ἃ ἑωράκατε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν ποιεῖτε. | ἀπεκρίθησαν
καὶ εἶπαν αὐτῷ· ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστιν. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· εἰ τέκνα
40 τοῦ Ἀβραάμ ἐστε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραὰμ ἐποιεῖτε· | νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι,
ἄνθρωπον ὃς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα, ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ· τοῦτο
41 Ἀβραὰμ οὐκ ἐποίησεν. | ὑμεῖς ποιεῖτε τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ὑμῶν ⟨⟨ ⟩⟩. εἶπαν αὐτῷ· ⟨⟨ ⟩⟩
42 ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐκ ἐγεννήθημεν, ἕνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν. | εἶπεν αὐτοῖς
ὁ Ἰησοῦς· εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν, ἠγαπᾶτε ἂν ἐμέ· ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ
ἐξῆλθον καὶ ἥκω· οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν. |
43 διὰ τί τὴν λαλιὰν τὴν ἐμὴν οὐ γινώσκετε; ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον
44 τὸν ἐμόν. | ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς ⟨⟨ ⟩⟩ *τοῦ διαβόλου* ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ ⟨⟨ ⟩⟩ R E
πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν *ἀπ' ἀρχῆς*, καὶ ἐν τῇ ἀλη- R E
θείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ⟨⟨ ⟩⟩ ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ ⟨⟨⟩⟩
45 τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. | ἐγὼ δὲ ὅτι τὴν ἀλήθειαν
46 λέγω, οὐ πιστεύετέ μοι. | *τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; εἰ ἀλήθειαν* R
47 *λέγω, διὰ τί ὑμεῖς οὐ πιστεύετέ μοι;* | ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ E
ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ.
48 Ἀπεκρίθησαν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἶπαν αὐτῷ· οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς ὅτι Σαμαρί-
49 της εἶ σὺ καὶ δαιμόνιον ἔχεις; | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἐγὼ δαιμόνιον οὐκ ἔχω, ἀλλὰ
50 τιμῶ τὸν πατέρα μου, καὶ ὑμεῖς ἀτιμάζετέ με. | ἐγὼ δὲ οὐ ζητῶ τὴν δόξαν μου·
51 ἔστιν ὁ ζητῶν καὶ κρίνων. | ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐάν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ,
52 θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα. | εἶπαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι· νῦν ἐγνώκαμεν
ὅτι δαιμόνιον ἔχεις. Ἀβραὰμ ἀπέθανεν καὶ οἱ προφῆται, καὶ σὺ λέγεις· ἐάν τις
53 τὸν λόγον μου τηρήσῃ, οὐ μὴ γεύσηται θανάτου εἰς τὸν αἰῶνα. | μὴ σὺ μείζων
εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ; [ὅστις ἀπέθανεν καὶ οἱ προφῆται ἀπέθανον.] τίνα Gl
54 σεαυτὸν ποιεῖς; | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἐὰν ἐγὼ δοξάσω ἐμαυτὸν ἡ δόξα μου οὐδέν E

---

**38** πατρί μου S D lat sy pl. | ἑωράκατε S* D lat Tert. | πατρὸς ὑμῶν S D lat Tert Chrys pl. | **39** ἐποιεῖτε S B² D al. Das Mißverständnis des Indikativs **38** ποιεῖτε als Imperativ, welches dort zur Streichung von ὑμῶν geführt hat, hat auch den Irreal ἐποιεῖτε in den Imperativ verwandeln lassen. | **51** Statt ἐάν τις lesen D sy sa ὅς ἄν. Diese Lesart verdient Erwähnung. Sie entspricht besser der Art des vierten Evangeliums. |

---

**36** Zusatz von R. | **41** Hinter τοῦ πατρὸς ὑμῶν hat in E noch Κάϊν gestanden und ist von R gestrichen worden. | **44** Der Vers hat in E gelautet: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς Κάϊν ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν. ὁ ὢν ἐκ τοῦ Κάϊν ψεύστης ἐστίν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. R hat Κάϊν durch τοῦ διαβόλου ersetzt, hinter ἦν hinzugefügt ἀπ' ἀρχῆς, und ὁ ὢν ἐκ τοῦ Κάϊν ψεύστης ἐστὶν gestrichen. | **46** Zusatz von R. | **53** ὅστις bis ἀπέθανον eine alte Glosse, die ohne Zutun von R in den Text gekommen ist. Sie ist kenntlich an dem (von D a in ὅτι verbesserten) ὅστις, das dem Sprachgebrauch des Schriftstellers fremd ist. |

E ἐστιν· ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ὑμῶν ἐστιν, | καὶ 55
οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν, ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν. κἂν εἴπω ὅτι οὐκ οἶδα αὐτόν, ἔσομαι
ὅμοιος ὑμῖν ψεύστης· ἀλλὰ οἶδα αὐτὸν καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ. | Ἀβραὰμ 56
R E *ὁ πατὴρ ὑμῶν* ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη.
| εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς αὐτόν· πεντήκοντα ἔτη οὔπω ἔχεις καὶ Ἀβραὰμ 57
ἑώρακέν σε; | εἶπεν αὐτοῖς Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι 58
ἐγὼ εἰμί. | ἦραν οὖν λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ' αὐτόν· Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν 59
ἐκ τοῦ ἱεροῦ.

Καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς. | καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ **9** 2
μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· ῥαββί, τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς
γεννηθῇ; | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὔτε οὗτος ἥμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα 3
φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ. | ἐμὲ δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός 4
με ἕως ἡμέρα ἐστίν· ἔρχεται νὺξ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. | ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ 5
ὦ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου. | ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ 6
πτύσματος, καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς, | καὶ εἶπεν αὐτῷ· 7
ὕπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ (ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος).
ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο, καὶ ἦλθεν βλέπων.

Οἱ οὖν γείτονες καὶ οἱ θεωροῦντες αὐτὸν τὸ πρότερον, ὅτι προσαίτης ἦν, ἔλεγον· 8
οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ καθήμενος καὶ προσαιτῶν; | ἄλλοι ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν· 9
ἄλλοι ἔλεγον· οὐχί, ἀλλὰ ὅμοιος αὐτῷ ἐστιν. ἐκεῖνος ἔλεγεν ὅτι ἐγώ εἰμι. | ἔλεγον 10
οὖν αὐτῷ· πῶς οὖν ἠνεῴχθησάν σου οἱ ὀφθαλμοί; | ἀπεκρίθη ἐκεῖνος· ὁ ἄνθρωπος 11
ὁ λεγόμενος Ἰησοῦς πηλὸν ἐποίησεν καὶ ἐπέχρισέν μου τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ εἶπέν
μοι ὅτι ὕπαγε εἰς τὸν Σιλωὰμ καὶ νίψαι· ἀπελθὼν οὖν καὶ νιψάμενος ἀνέβλεψα.
| καὶ εἶπαν αὐτῷ· ποῦ ἐστιν ἐκεῖνος; λέγει· οὐκ οἶδα. 12
R E Ἄγουσιν αὐτὸν πρὸς τοὺς Φαρισαίους, *τόν ποτε τυφλόν*. | ἦν δὲ σάββατον ἐν 13 14
ᾗ ἡμέρᾳ τὸν πηλὸν ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀνέῳξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμούς. | πάλιν 15
οὖν ἠρώτων αὐτὸν καὶ οἱ Φαρισαῖοι πῶς ἀνέβλεψεν. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· πηλὸν
ἐπέθηκέν μου ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς, καὶ ἐνιψάμην, καὶ βλέπω. | ἔλεγον οὖν ἐκ τῶν 16
Φαρισαίων τινές· οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, ὅτι τὸ σάββατον οὐ
τηρεῖ. ἄλλοι δὲ ἔλεγον· πῶς δύναται ἄνθρωπος ἁμαρτωλὸς τοιαῦτα σημεῖα ποι-
εῖν; καὶ σχίσμα ἦν ἐν αὐτοῖς. | λέγουσιν οὖν τῷ τυφλῷ πάλιν· τί σὺ λέγεις περὶ 17
αὐτοῦ, ὅτι ἠνέῳξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς; ὁ δὲ εἶπεν ὅτι προφήτης ἐστίν.

Οὐκ ἐπίστευσαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ ὅτι ἦν τυφλὸς καὶ ἀνέβλεψεν, ἕως 18
R E ὅτου ἐφώνησαν τοὺς γονεῖς αὐτοῦ *τοῦ ἀναβλέψαντος* | καὶ ἠρώτησαν αὐτοὺς 19

---

**54** θεὸς ὑμῶν S B* D Tert Chrys al. Die Vulgärlesart θεὸς ἡμῶν schwächt die polemische Spitze ab und erzeugt eine gründliche Sinnlosigkeit. | **57** ἑώρακέν σε S* sy s sa. Die Vulgärlesart ἑώρακας sammelt die Aufmerksamkeit auf Jesus und erleichtert die Schwierigkeit, daß 57 über 56 hinaus eine Steigerung zu enthalten scheint. | **4** ἐμὲ A C lat sy Chrys pl. Die herrschende Lesart ἡμᾶς schwächt die dogmatisch bedenkliche Aussage ab, daß eine Nacht dem Wirken Jesu ein Ende setzt. | **6** ἐπέχρισεν S D pl. Das ἐπέθηκεν B ist jedem Abschreiber aus den Synoptikern für das Auflegen der heilenden Hand geläufig und darum eher als Abschreibeänderung verständlich. | **10** πῶς οὖν S D al. | **16** ἄλλοι δὲ S B D pl. |

---

**56** ὁ πατὴρ ὑμῶν Zusatz von R. | **13** τόν ποτε τυφλόν Zusatz von R. | **18** τοῦ ἀναβλέψαντος Zusatz von R. |

λέγοντες· οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ὑμῶν, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη; πῶς οὖν **E**
20 βλέπει ἄρτι; | ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ γονεῖς αὐτοῦ καὶ εἶπαν· οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν
21 ὁ υἱὸς ἡμῶν καὶ ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη· | πῶς δὲ νῦν βλέπει οὐκ οἴδαμεν, ἢ τίς ἤνοι-
ξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἡμεῖς οὐκ οἴδαμεν· αὐτὸν ἐρωτήσατε, ἡλικίαν ἔχει,
22 αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ λαλήσει. | ταῦτα εἶπαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ὅτι ἐφοβοῦντο τοὺς
Ἰουδαίους· ἤδη γὰρ συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ χρι-
23 στόν, ἀποσυνάγωγος γένηται. | διὰ τοῦτο οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἶπαν ὅτι ἡλικίαν ἔχει,
αὐτὸν ἐπερωτήσατε.

24 Ἐφώνησαν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐκ δευτέρου ὃς ἦν τυφλός, καὶ εἶπαν αὐτῷ· δὸς
25 δόξαν τῷ θεῷ· ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἁμαρτωλός ἐστιν. | ἀπεκρίθη
οὖν ἐκεῖνος· εἰ ἁμαρτωλός ἐστιν οὐκ οἶδα· ἓν οἶδα, ὅτι τυφλὸς ὢν ἄρτι βλέπω.
26 27 | εἶπαν οὖν αὐτῷ· τί ἐποίησέν σοι; πῶς ἤνοιξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς; | ἀπεκρίθη
αὐτοῖς· εἶπον ὑμῖν ἤδη καὶ οὐκ ἠκούσατε· τί πάλιν θέλετε ἀκούειν; μὴ καὶ ὑμεῖς
28 θέλετε μαθηταὶ αὐτοῦ γενέσθαι; | καὶ ἐλοιδόρησαν αὐτὸν καὶ εἶπαν· σὺ μαθητὴς
29 εἶ ἐκείνου, ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωϋσέως ἐσμὲν μαθηταί· | ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι Μωϋσεῖ λελά-
30 ληκεν ὁ θεός, τοῦτον δὲ οὐκ οἴδαμεν πόθεν ἐστίν. | ἀπεκρίθη ὁ ἄνθρωπος καὶ εἶπεν
αὐτοῖς· ἐν τούτῳ γὰρ τὸ θαυμαστόν ἐστιν, ὅτι ὑμεῖς οὐκ οἴδατε πόθεν ἐστίν, καὶ
31 ἤνοιξέν μου τοὺς ὀφθαλμούς. | οἴδαμεν ὅτι ὁ θεὸς ἁμαρτωλῶν οὐκ ἀκούει, ἀλλ'
32 ἐάν τις θεοσεβὴς ᾖ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ, τούτου ἀκούει. | ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ
33 ἠκούσθη ὅτι ἠνέῳξέν τις ὀφθαλμοὺς τυφλοῦ γεγεννημένου· | εἰ μὴ ἦν οὗτος παρὰ
34 θεοῦ, οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν οὐδέν. | ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ· ἐν ἁμαρτίαις σὺ
ἐγεννήθης ὅλος, καὶ σὺ διδάσκεις ἡμᾶς; καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω.

35 Ἤκουσεν Ἰησοῦς ὅτι ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω, καὶ εὑρὼν αὐτὸν εἶπεν· σὺ πιστεύεις
36 εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; | ἀπεκρίθη ἐκεῖνος καὶ εἶπεν· καὶ τίς ἐστιν, κύριε, ἵνα
37 πιστεύσω εἰς αὐτόν; | εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· καὶ ἑώρακας αὐτὸν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ
38 39 σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν. | ὁ δὲ ἔφη· πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ. | καὶ εἶπεν
ὁ Ἰησοῦς· εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέ-
πωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται.

40 Ἤκουσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες, καὶ εἶπαν αὐτῷ· μὴ καὶ ἡμεῖς
41 τυφλοί ἐσμεν; | εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· εἰ τυφλοὶ ἦτε, οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν· νῦν
**10** δὲ λέγετε ὅτι βλέπομεν· ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει. | ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ μὴ εἰσερ-
χόμενος διὰ τῆς θύρας εἰς τὴν αὐλὴν τῶν προβάτων ἀλλὰ ἀναβαίνων ἀλλαχό-
2 θεν, ἐκεῖνος κλέπτης ἐστὶν καὶ λῃστής· | ὁ δὲ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας ποιμήν
3 ἐστιν τῶν προβάτων. | τούτῳ ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει, καὶ τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς
4 αὐτοῦ ἀκούει, καὶ τὰ ἴδια πρόβατα φωνεῖ κατ' ὄνομα καὶ ἐξάγει αὐτά. | ὅταν τὰ
ἴδια πάντα ἐκβάλῃ, ἔμπροσθεν αὐτῶν πορεύεται, καὶ τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολου-
5 θεῖ, ὅτι οἴδασιν τὴν φωνὴν αὐτοῦ· | ἀλλοτρίῳ δὲ οὐ μὴ ἀκολουθήσουσιν, ἀλλὰ
6 φεύξονται ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι οὐκ οἴδασιν τῶν ἀλλοτρίων τὴν φωνήν. | Ταύτην τὴν
παροιμίαν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἐκεῖνοι δὲ οὐκ ἔγνωσαν τίνα ἦν ἃ ἐλάλει αὐτοῖς.
7 | εἶπεν οὖν πάλιν ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐγώ εἰμι ⟨⟨ ⟩⟩ *ἡ θύρα* τῶν ⟨⟨ ⟩⟩ **R E**
8 προβάτων. | πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ κλέπται εἰσὶν καὶ λῃσταί· ἀλλ' οὐκ

---

**27** μαθηταὶ αὐτοῦ Wortstellung nach **S D lat Chrys.** | **40** Φαρισαίων ohne folgendes ταῦτα **S D lat sy** [s] **al.** |

---

**7 E** hatte in **7b** ἐγώ εἰμι ὁ π ο ι μ ή ν τῶν προβάτων. **R** hat ὁ ποιμήν gestrichen und ἡ θύρα an die Stelle gesetzt. |

E R ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα. | *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ, σωθήσε-* 9
E *ται, καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὑρήσει.* | ὁ κλέπτης οὐκ ἔρχεται 10
εἰ μὴ ἵνα κλέψῃ καὶ θύσῃ καὶ ἀπολέσῃ· ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν
R ἔχωσιν. | Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. *ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν* 11
*ὑπὲρ τῶν προβάτων·* | *ὁ μισθωτὸς καὶ οὐκ ὢν ποιμήν, οὗ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια,* 12
*θεωρεῖ τὸν λύκον ἐρχόμενον καὶ ἀφίησιν τὰ πρόβατα καὶ φεύγει, — καὶ ὁ λύκος*
*ἁρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει·* — | *ὅτι μισθωτός ἐστιν καὶ οὐ μέλει αὐτῷ περὶ* 13
E *τῶν προβάτων.* | *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός,* καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσ- 14
κουσί με τὰ ἐμά, | καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα, καὶ 15
R τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων. | *καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν* 16
*ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης· κἀκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν, καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν,*
E *καὶ γενήσεται μία ποίμνη, εἷς ποιμήν.* | διὰ τοῦτό με ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ ὅτι ἐγὼ 17
τίθημι τὴν ψυχήν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. | οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' 18
ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ. ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν
λαβεῖν αὐτήν· ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου. | σχίσμα πάλιν 19
ἐγένετο ἐν τοῖς Ἰουδαίοις διὰ τοὺς λόγους τούτους. | ἔλεγον οὖν πολλοὶ ἐξ αὐτῶν· 20
δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται· τί αὐτοῦ ἀκούετε; | ἄλλοι ἔλεγον· ταῦτα τὰ ῥήματα 21
οὐκ ἔστιν δαιμονιζομένου· μὴ δαιμόνιον δύναται τυφλῶν ὀφθαλμοὺς ἀνοῖξαι;
Ἐγένετο δὲ τὰ ἐγκαίνια ἐν Ἰεροσολύμοις· χειμὼν ἦν· | καὶ περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς 22 23
ἐν τῷ ἱερῷ ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶνος. | ἐκύκλωσαν οὖν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἔλεγον 24
αὐτῷ· ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις; εἰ σὺ εἶ ὁ χριστός, εἰπὸν ἡμῖν παρρησίᾳ.
R | ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς· εἶπον ὑμῖν, καὶ οὐ πιστεύετε· *τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ* 25
*ὀνόματι τοῦ πατρός μου, ταῦτα μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ·* | *ἀλλὰ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε,* 26
E ὅτι οὐκ ἐστὲ ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν. | τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου 27
R ἀκούουσιν, κἀγὼ γινώσκω αὐτά, καὶ ἀκολουθοῦσίν μοι, | *κἀγὼ δίδωμι αὐτοῖς* 28
E *ζωὴν αἰώνιον,* καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ οὐ μὴ ἁρπάσῃ τις αὐτὰ ἐκ
R τῆς χειρός μου. | ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν μοι πάντων μεῖζόν ἐστιν, *καὶ οὐδεὶς δύναται* 29
E *ἁρπάζειν ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρός·* | ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν. | Ἐβάστασαν 30 31
πάλιν λίθους οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν. | ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πολλὰ 32
ἔργα ἔδειξα ὑμῖν καλὰ ἐκ τοῦ πατρός· διὰ ποῖον αὐτῶν ἔργον ἐμὲ λιθάζετε; | ἀπε- 33
κρίθησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι· περὶ καλοῦ ἔργου οὐ λιθάζομέν σε ἀλλὰ περὶ βλασ-
φημίας, καὶ ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν. | ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· 34

---

**18** αἴρει haben alle Zeugen außer S B. Die Korrektur von S B ἦρεν hat darin ihren Grund, daß αἴρει wie falsche Weissagung aussieht: bisher hat niemand Jesus das Leben genommen, aber schließlich nehmen sie es ihm ja. Daß die Korrektur dann die Aussage nicht verstanden hat, ist kein Einwand gegen die Erklärung der Korrektur auf diese Weise. | **20** οὖν S* D it sy p al. | **22** δὲ S D pl. | Ἰεροσολύμοις ohne Artikel S D pl. | **23** στοᾷ ohne folgendes τοῦ S D pl. | **25** ἀπεκρίθη ohne folgendes αὐτοῖς S* D. | **28** οὐ μὴ ἁρπάσῃ S D pc. |

---

**9** Zusatz von R. | **11** ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν **bis 14** ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς Zusatz von R. | **16** Zusatz von R. | **25** τὰ ἐργὰ **bis 26** ὑμεῖς οὐ πιστεύετε Zusatz von R. | **28** κἀγὼ bis αἰώνιον Zusatz von R. | **29** καὶ οὐδεὶς bis πατρός Zusatz von R. |

35 *οὐκ ἔστιν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν ὅτι ἐγὼ εἶπα· θεοί ἐστε;* | *εἰ ἐκείνους* R
*εἶπεν θεοὺς πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο, καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή,*
36 | ⟨⟨ ⟩⟩ ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον ὑμεῖς λέγετε ὅτι βλασ- E ⟨⟨ ⟩⟩
37 φημεῖς, ὅτι εἶπον· υἱὸς θεοῦ εἰμι; | εἰ οὐ ποιῶ τὰ ἔργα τοῦ πατρός μου, μὴ πιστεύ-
38 ετέ μοι· | εἰ δὲ ποιῶ, κἂν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε, τοῖς ἔργοις πιστεύετε, ἵνα γνῶτε καὶ
39 γινώσκητε ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί. | Ἐζήτουν οὖν αὐτὸν πάλιν
πιάσαι· καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τῆς χειρὸς αὐτῶν.
40 Καὶ ἀπῆλθεν πάλιν πέραν τοῦ Ἰορδάνου εἰς τὸν τόπον ὅπου ἦν Ἰωάννης τὸ
41 πρῶτον βαπτίζων, καὶ ἔμενεν ἐκεῖ. | καὶ πολλοὶ ἦλθον πρὸς αὐτὸν καὶ ἔλεγον ὅτι
Ἰωάννης μὲν σημεῖον ἐποίησεν οὐδέν, πάντα δὲ ὅσα εἶπεν Ἰωάννης περὶ τούτου
42 ἀληθῆ ἦν. | καὶ πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν ἐκεῖ.
**11** Ἦν δέ τις ἀσθενῶν, Λάζαρος ἀπὸ Βηθανίας, ἐκ τῆς κώμης τῆς Μαρίας καὶ Μάρ-
2 θας τῆς ἀδελφῆς αὐτῆς. | ἦν δὲ Μαρία ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρῳ καὶ ἐκμάξασα
3 τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξὶν αὐτῆς, ἧς ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος ἠσθένει. | ἀπέστειλαν
4 οὖν αἱ ἀδελφαὶ πρὸς αὐτὸν λέγουσαι· κύριε, ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ. | ἀκούσας δὲ
ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης
5 τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς. | Ἠγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρ-
6 θαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον. | ὡς οὖν ἤκουσεν ὅτι ἀσθενεῖ, τότε
7 μὲν ἔμεινεν ἐν ᾧ ἦν τόπῳ δύο ἡμέρας· | ἔπειτα μετὰ τοῦτο λέγει τοῖς μαθηταῖς·
8 ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν. | λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί· ῥαββί, νῦν ἐζήτουν
9 σε λιθάσαι οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ πάλιν ὑπάγεις ἐκεῖ; | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὐχὶ δώδεκα
ὧραί εἰσιν τῆς ἡμέρας; ἐάν τις περιπατῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς
10 *τοῦ κόσμου τούτου* βλέπει· | ἐὰν δέ τις περιπατῇ ἐν τῇ νυκτί, προσκόπτει, ὅτι R E
11 τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ. | ταῦτα εἶπεν, καὶ μετὰ τοῦτο λέγει αὐτοῖς· Λάζαρος
12 ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται· ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν. | εἶπαν οὖν αὐτῷ
13 οἱ μαθηταὶ· κύριε, εἰ κεκοίμηται, σωθήσεται. | *εἰρήκει δὲ ὁ Ἰησοῦς περὶ τοῦ* R
*θανάτου αὐτοῦ· ἐκεῖνοι δὲ ἔδοξαν ὅτι περὶ τῆς κοιμήσεως τοῦ ὕπνου λέγει.* |
14 15 τότε οὖν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς παρρησίᾳ· Λάζαρος ἀπέθανεν, | καὶ χαίρω δι' ὑμᾶς, E
16 ἵνα πιστεύσητε, ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ· ἀλλὰ ἄγωμεν πρὸς αὐτόν. | εἶπεν οὖν Θωμᾶς ὁ
λεγόμενος Δίδυμος τοῖς συμμαθηταῖς· ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ.
17 | ἐλθὼν οὖν ὁ Ἰησοῦς εὗρεν αὐτὸν τέσσαρας ἤδη ἡμέρας ἔχοντα ἐν τῷ μνημείῳ.

---

**34** ὑμῶν hinter νόμῳ fehlt zufällig gerade in den besten Zeugen, S* D it sy s; aber um der sachlichen Anstößigkeit willen, die es vom späteren dogmatischen Standpunkt aus haben kann, ist die Streichung leicht, die Zusetzung schwerer verständlich. | **36** υἱὸς ohne folgendes τοῦ S D Eus Chrys al. | **1** τῆς Μαρίας (mit Artikel) S D. | **2** Μαρία (statt Μαριάμ) S D pl. Man muß annehmen, daß ein Schriftsteller für den gleichen Namen mindestens der gleichen Person einen einheitlichen festen Brauch hat. Nach dem Zeugenbestand zu den verschiedenen Stellen, wo diese und überhaupt eine Maria vorkommt, hat der Schriftsteller Μαρία in der gräzisierten Form gebraucht und nur im Akkusativ die an den lateinischen Akkusativ erinnernde Form Μαριάμ festgehalten. | **12** αὐτῷ οἱ μαθηταὶ Wortstellung nach S D pc. |

---

**34** οὐκ ἔστιν **bis 35** ἡ γραφή Zusatz von R. | **36** Vor ὃν hat in E ἐμὲ gestanden. Dies ἐμὲ ist in R dem größeren Einschub in **34. 35** zum Opfer gefallen. | **1–6** Die Unstimmigkeiten in diesen Versen gehen nicht auf Eingriffe von R in den Text von E zurück, sondern auf die Bearbeitung eines älteren Berichts durch E. | **9** τοῦ κόσμου τούτου Zusatz von R. | **13** Zusatz von R. |

E ῏Ην δὲ Βηθανία ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων ὡς ἀπὸ σταδίων δεκαπέντε. | πολλοὶ 18 19
δὲ ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐληλύθεισαν πρὸς Μάρθαν καὶ Μαριάμ, ἵνα παραμυθήσωνται
αὐτὰς περὶ τοῦ ἀδελφοῦ. | ἡ οὖν Μάρθα ὡς ἤκουσεν ὅτι Ἰησοῦς ἔρχεται, ὑπήντησεν 20
αὐτῷ· Μαρία δὲ ἐν τῷ οἴκῳ ἐκαθέζετο. | εἶπεν οὖν ἡ Μάρθα πρὸς Ἰησοῦν· κύριε, 21
R εἰ ἦς ὧδε, οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός μου. | *καὶ νῦν οἶδα ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν* 22
E *θεὸν δώσει σοι ὁ θεός.* | λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου. | λέγει 23 24
αὐτῷ ἡ Μάρθα· οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. | εἶπεν 25
αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ
ζήσεται, | καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα· πι- 26
στεύεις τοῦτο; | λέγει αὐτῷ· ναί, κύριε· ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ 27
υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος. | καὶ τοῦτο εἰποῦσα ἀπῆλθεν καὶ ἐφώ- 28
νησεν Μαριὰμ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς λάθρα εἰποῦσα· ὁ διδάσκαλος πάρεστιν καὶ φωνεῖ
σε. | ἐκείνη δὲ ὡς ἤκουσεν, ἠγέρθη ταχὺ καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτόν· | οὔπω δὲ ἐληλύ- 29 30
θει ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν κώμην, ἀλλ' ἦν ἔτι ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ὑπήντησεν αὐτῷ ἡ
Μάρθα.

Οἱ οὖν Ἰουδαῖοι οἱ ὄντες μετ' αὐτῆς ἐν τῇ οἰκίᾳ καὶ παραμυθούμενοι αὐτήν, 31
ἰδόντες τὴν Μαριὰμ ὅτι ταχέως ἀνέστη καὶ ἐξῆλθεν, ἠκολούθησαν αὐτῇ, δόξαντες
ὅτι ὑπάγει εἰς τὸ μνημεῖον ἵνα κλαύσῃ ἐκεῖ. | ἡ οὖν Μαρία ὡς ἦλθεν ὅπου ἦν Ἰη- 32
σοῦς, ἰδοῦσα αὐτὸν ἔπεσεν αὐτοῦ πρὸς τοὺς πόδας, λέγουσα αὐτῷ· κύριε, εἰ ἦς
ὧδε, οὐκ ἄν μου ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός. | Ἰησοῦς οὖν ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν καὶ 33
τοὺς συνελθόντας αὐτῇ Ἰουδαίους κλαίοντας, ἐταράχθη τῷ πνεύματι ὡς ἐμβριμού-
μενος, | καὶ εἶπεν· ποῦ τεθείκατε αὐτόν; λέγουσιν αὐτῷ· κύριε, ἔρχου καὶ ἴδε. 34
| ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς. | ἔλεγον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι· ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν. | τινὲς δὲ 35 36 37
ἐξ αὐτῶν εἶπαν· οὐκ ἐδύνατο οὗτος ὁ ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ ποι-
ῆσαι ἵνα καὶ οὗτος μὴ ἀποθάνῃ; | Ἰησοῦς οὖν πάλιν ἐμβριμούμενος ἐν ἑαυτῷ ἔρχεται 38
εἰς τὸ μνημεῖον.

῏Ην δὲ σπήλαιον, καὶ λίθος ἐπέκειτο ἐπ' αὐτῷ. | λέγει ὁ Ἰησοῦς· ἄρατε τὸν 39
λίθον. λέγει αὐτῷ ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελευτηκότος Μάρθα· κύριε, ἤδη ὄζει· τεταρ-
ταῖος γάρ ἐστιν. | λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· οὐκ εἶπόν σοι ὅτι ἐὰν πιστεύσῃς ὄψῃ τὴν 40
δόξαν τοῦ θεοῦ; | ἦραν οὖν τὸν λίθον. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἦρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ 41
R εἶπεν· πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου. | *ἐγὼ δὲ ᾔδειν ὅτι πάντοτέ μου* 42
*ἀκούεις· ἀλλὰ διὰ τὸν ὄχλον τὸν περιεστῶτα εἶπον, ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπέ-*

---

**19** πρὸς ohne folgenden Artikel und erst recht ohne folgendes τὰς περὶ **D**. | **20** Μαρία fast alle Zeugen. | **29** ἠγέρθη **S B D it al.** | ἔρχεται **D lat pl.** Ich gehe davon aus, daß ἠγέρθη so gut bezeugt ist, daß es in den Text eingesetzt werden muß. Dann kann allein ἔρχεται den schwankenden Tatbestand der Bezeugung erklären. Der Wechsel der Zeit ἠγέρθη ... καὶ ἔρχεται weckte Bedürfnis nach Ausgleich; verschiedene Zeugen nahmen den Ausgleich bald an diesem, bald an jenem Verbum vor. | **32** Μαρία **S D pl.** | **33** ἐταράχθη bis ἐμβριμούμενος **D sa arm.** Die übliche Lesart ist trotz glänzender Bezeugung unrichtig. Sie beseitigt den Anstoß, daß Jesus im Geiste von Leidenschaft erschüttert wird, indem sie ihn sich freiwillig in Affekt versetzen läßt. Wie der Schriftsteller wirklich von Jesus spricht, zeigt 12 27 und 13 21. | **38** ἐμβριμούμενος **S pc.** |

---

**22** Zusatz von **R.** | **42** Zusatz von **R.** |

43 44 *στειλας.* | καὶ ταῦτα εἰπὼν φωνῇ μεγάλῃ ἐκραύγασεν· Λάζαρε, δεῦρο ἔξω. | καὶ E
ἐξῆλθεν ὁ τεθνηκὼς δεδεμένος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας κειρίαις, καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ
σουδαρίῳ περιεδέδετο. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· λύσατε αὐτὸν καὶ ἄφετε ὑπάγειν.
45 Πολλοὶ οὖν ἐκ τῶν Ἰουδαίων, οἱ ἐλθόντες πρὸς τὴν Μαριὰμ καὶ θεασάμενοι ὃ
46 ἐποίησεν, ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν· | τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν ἀπῆλθον πρὸς τοὺς Φαρισαί-
47 ους καὶ εἶπαν αὐτοῖς ἃ ἐποίησεν Ἰησοῦς. | συνήγαγον οὖν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ
Φαρισαῖοι συνέδριον, καὶ ἔλεγον· τί ποιοῦμεν; ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος πολλὰ ποιεῖ
48 σημεῖα. | ἐὰν ἀφῶμεν αὐτὸν οὕτως, πάντες πιστεύσουσιν εἰς αὐτόν, καὶ ἐλεύσονται
49 οἱ Ῥωμαῖοι καὶ ἀροῦσιν ἡμῶν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος. | εἷς δέ τις ἐξ αὐτῶν
Καϊαφᾶς, *ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου*, εἶπεν αὐτοῖς· ὑμεῖς οὐκ οἴδατε οὐ- R E
50 δέν. | οὐδὲ λογίζεσθε ὅτι συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ
51 καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται. | τοῦτο δὲ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν, ἀλλὰ *ἀρχιερεὺς* R
*ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου* ἐπροφήτευσεν ὅτι ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ E
52 ἔθνους, | *καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ* R
53 *διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν.* | ἀπ' ἐκείνης οὖν τῆς ἡμέρας ἐβουλεύσαντο ἵνα E
54 ἀποκτείνωσιν αὐτόν. | ὁ οὖν Ἰησοῦς οὐκέτι παρρησίᾳ περιεπάτει ἐν τοῖς Ἰουδαίοις,
ἀλλὰ ἀπῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν χώραν ⨪ ἐγγὺς τῆς ἐρήμου, εἰς Ἐφραὶμ λεγομένην
πόλιν, κἀκεῖ ἔμεινεν μετὰ τῶν μαθητῶν.
55 Ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβησαν πολλοὶ εἰς Ἱεροσόλυμα
56 ἐκ τῆς χώρας πρὸ τοῦ πάσχα, ἵνα ἁγνίσωσιν ἑαυτούς. | ἐζήτουν οὖν τὸν Ἰησοῦν
καὶ ἔλεγον μετ' ἀλλήλων ἐν τῷ ἱερῷ ἑστηκότες· τί δοκεῖ ὑμῖν; ὅτι οὐ μὴ ἔλθῃ εἰς
57 τὴν ἑορτήν; | δεδώκεισαν δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἐντολὰς ἵνα ἐάν τις γνῷ
ποῦ ἐστιν μηνύσῃ, ὅπως πιάσωσιν αὐτόν.
**12** Ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν, ὅπου ἦν Λάζαρος,
2 ὁ τεθνηκώς, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς. | ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ, καὶ
3 ἡ Μάρθα διηκόνει, ὁ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ. | ἡ οὖν
Μαρία λαβοῦσα λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου ἤλειψεν τοὺς πόδας
τοῦ Ἰησοῦ. καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξὶν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ· ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη
4 ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου. | λέγει δὲ Ἰούδας ἀπὸ Καρυώτου εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ,
5 ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι· | διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων
6 δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς; | εἶπεν δὲ τοῦτο οὐχ ὅτι περὶ τῶν πτωχῶν ἔμελεν

---

**44** καὶ ἐξῆλθεν S D lat sy Iren pl. | ἄφετε ohne folgende Wiederholung des αὐτὸν S D lat sy Iren pl. Die Hinzufügung dieses αὐτὸν aus Deutlichkeitsbedürfnis ist leicht zu begreifen. | **54** ⨪ D hat hier die verstümmelte an das nicht passende Sepphoris erinnernde geographische Bezeichnung Σαμφουρειν, d Sapfurim. Daß hinter χώραν eine geographische Angabe gestanden hat, ist, nach der Beobachtung der Art des Schriftstellers, selbstverständlich: χώραν ἐγγὺς τῆς ἐρήμου schreibt er nicht. Die Wiederherstellung aus dem von D Gebotnen ist schwer (Samarien?). Soviel ist klar, daß eine anstößige Angabe gesucht werden muß, deren Weglassung durch die übrigen Zeugen begreiflich ist. | **1** ὁ τεθνηκώς D pl. Die Weglassung von ὁ τεθνηκώς ist um der (vom Schriftsteller beabsichtigten) Härte willen geschehen, die in der Einführung eines jetzt wieder Lebenden mit ὁ τεθνηκώς liegt. | **3** Μαρία S D pl. | **4** ἀπὸ Καρυώτου D. Vgl. das zu 6 71 Gesagte. |

---

**49** ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου Zusatz von R. | **51** ἀρχιερεὺς bis ἐκείνου Zusatz von R. | **52** Zusatz von R. |

E αὐτῷ, ἀλλ' ὅτι κλέπτης ἦν καὶ τὸ γλωσσόκομον ἔχων τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν. | εἶπεν οὖν ὁ 'Ιησοῦς· ἄφες αὐτήν, εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τετήρηκεν 7 αὐτό.

"Εγνω οὖν ὁ ὄχλος πολὺς ἐκ τῶν 'Ιουδαίων ὅτι ἐκεῖ ἐστιν, καὶ ἦλθον οὐ διὰ τὸν 9 'Ιησοῦν μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὸν Λάζαρον ἴδωσιν ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν. | ἐβουλεύ- 10 σαντο δὲ οἱ ἀρχιερεῖς ἵνα καὶ τὸν Λάζαρον ἀποκτείνωσιν, | ὅτι πολλοὶ δι' αὐτὸν 11 ὑπῆγον τῶν 'Ιουδαίων καὶ ἐπίστευον εἰς τὸν 'Ιησοῦν. | τῇ ἐπαύριον ὁ ὄχλος πολὺς 12 ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτήν, ἀκούσαντες ὅτι ἔρχεται 'Ιησοῦς εἰς 'Ιεροσόλυμα, | ἔλαβον 13 τὰ βαΐα τῶν φοινίκων καὶ ἐξῆλθον εἰς ὑπάντησιν αὐτῷ, καὶ ἐκραύγαζον·

ὡσαννά,
εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου,
καὶ ὁ βασιλεὺς τοῦ 'Ισραήλ.

R | *εὑρὼν δὲ ὁ 'Ιησοῦς ὀνάριον ἐκάθισεν ἐπ' αὐτό, καθώς ἐστιν γεγραμμένον·* 14
| *μὴ φοβοῦ, θυγάτηρ Σιών·* 15
*ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεται,*
*καθήμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου.*

| *ταῦτα οὐκ ἔγνωσαν αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ τὸ πρῶτον, ἀλλ' ὅτε ἐδοξάσθη 'Ιησοῦς,* 16 *τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ.* |

E ἐμαρτύρει οὖν ὁ ὄχλος ὁ ὢν μετ' αὐτοῦ ὅτι τὸν Λάζαρον ἐφώνησεν ἐκ τοῦ μνημείου 17 καὶ ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. | διὰ τοῦτο καὶ ὑπήντησεν αὐτῷ ὁ ὄχλος, ὅτι ἤκου- 18 σαν τοῦτο αὐτὸν πεποιηκέναι τὸ σημεῖον. | οἱ οὖν Φαρισαῖοι εἶπαν πρὸς ἑαυτούς· 19 θεωρεῖτε ὅτι οὐκ ὠφελεῖτε οὐδέν· ἴδε ὁ κόσμος ὅλος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν.

"Ησαν δὲ "Ελληνές τινες ἐκ τῶν ἀναβαινόντων ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ ἑορτῇ· 20 | οὗτοι οὖν προσῆλθον Φιλίππῳ τῷ ἀπὸ Βηθσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἠρώτων 21 αὐτὸν λέγοντες· κύριε, θέλομεν τὸν 'Ιησοῦν ἰδεῖν. | ἔρχεται Φίλιππος καὶ λέγει 22 τῷ 'Ανδρέᾳ· ἔρχεται 'Ανδρέας καὶ Φίλιππος καὶ λέγουσιν τῷ 'Ιησοῦ. | ὁ δὲ 'Ιησοῦς 23 ἀποκρίνεται αὐτοῖς λέγων· ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. | ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, 24 αὐτὸς μόνος μένει· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει. | ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν 25 αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς

R E R ζωὴν *αἰώνιον* φυλάξει αὐτήν. | *ἐὰν ἐμοί τις διακονῇ, ἐμοὶ ἀκολουθείτω, καὶ ὅπου* 26 *εἰμὶ ἐγώ, ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται· ἐάν τις ἐμοὶ διακονῇ, τιμήσει αὐτὸν*

---

**7** Ohne ἵνα vor εἰς, und τετήρηκεν statt τηρήσῃ haben A sy pl. Die andere Lesart ist trotz ihres Vertretenseins durch S B D lat wegen ihrer sinnlosen Plattheit unmöglich. Sie ist von einem hereinkorrigiert worden, der das Oxymoron, den Tag heute Beerdigungstag zu nennen, nicht verstand. | **8** Zwischen **7** und **9** schieben die Zeugen außer D b r sy[s] (als Vers 8 unserer Zählung) noch den Ausspruch Matth $26_{11}$ (wörtlich, mit Vorstellung von τοὺς πτωχοὺς) ein. Das ist nachträglicher Angleich an die synoptische Tradition. | **17** ὅτι D it sy Chrys pc. Das stärker bezeugte ὅτε ist ein Versuch, den Widerspruch dieser Einzugsgeschichte mit der synoptischen auszugleichen: ein Buchstabe ändert sich, und schon ist verdunkelt, daß der Schriftsteller das Volk Jesus als den Auferwecker des Lazarus feiern läßt. | **19** ὅλος hinzugefügt mit D lat sy pl. Die Streichung bedenkt, daß Jesus doch auch Feinde hat. | **22** Φίλιππος ohne Artikel S D pl. |

---

**8** Wer Vers 8 im Text stehn läßt, muß ihn als Zusatz von R nehmen. | **14. 15. 16** Zusatz von R. | **25** αἰώνιον Zusatz von R. | **26** Zusatz von R.

27 *ὁ πατήρ.* | νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται, καὶ τί εἴπω; πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας R E
28 ταύτης; ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην. | πάτερ, δόξασόν σου τὸ
29 ὄνομα. ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ· καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω. | ὁ οὖν
ὄχλος ὁ ἑστὼς ἀκούσας ἔλεγεν βροντὴν γεγονέναι· ἄλλοι ἔλεγον· ἄγγελος αὐτῷ
30 λελάληκεν. | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν· οὐ δι' ἐμὲ ἡ φωνὴ αὕτη γέγονεν ἀλλὰ
31 δι' ὑμᾶς. | νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου· νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου
32 ἐκβληθήσεται ἔξω· | κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν.
33 | ⟨ ⟩ τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν. ⟨$8_{29}$⟩
34 | ἀπεκρίθη οὖν αὐτῷ ὁ ὄχλος· ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ 𝔈 (nach $8_{28}$)
χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι
35 τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; | εἶ-
πεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστιν.
περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ· καὶ ὁ
36 περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει. | ὡς τὸ φῶς ἔχετε,
πιστεύετε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε. ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς, E
καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν.

37 Τοσαῦτα δὲ αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος ἔμπροσθεν αὐτῶν οὐκ ἐπίστευον εἰς
38 αὐτόν, | ἵνα ὁ λόγος Ἠσαΐου τοῦ προφήτου πληρωθῇ ὃν εἶπεν· κύριε, τίς ἐπί-
39 στευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; καὶ ὁ βραχίων κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη; | διὰ τοῦτο οὐκ
40 ἠδύναντο πιστεύειν, ὅτι πάλιν εἶπεν Ἠσαΐας· | τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλ-
μοὺς καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν, ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοή-
41 σωσιν τῇ καρδίᾳ καὶ στραφῶσιν, καὶ ἰάσομαι αὐτούς. | ταῦτα εἶπεν Ἠσαΐας ὅτι
εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ.

42 *Ὅμως μέντοι καὶ ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν, ἀλλὰ διὰ τοὺς* R
43 *Φαρισαίους οὐχ ὡμολόγουν, ἵνα μὴ ἀποσυνάγωγοι γένωνται·* | *ἠγάπησαν γὰρ τὴν*
44 *δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ὑπὲρ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.* | *Ἰησοῦς δὲ ἔκραξεν καὶ*
*εἶπεν·* ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ πιστεύει εἰς ἐμὲ ἀλλὰ εἰς τὸν πέμψαντά 𝔈 (nach $8_{19}$)
45 46 με, | καὶ ὁ θεωρῶν ἐμὲ θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με. | ἐγὼ φῶς εἰς τὸν
κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνῃ.
47 | καὶ ἐάν τίς μου ἀκούσῃ τῶν ῥημάτων καὶ μὴ φυλάξῃ, ἐγὼ οὐ κρίνω
αὐτόν· οὐ γὰρ ἦλθον ἵνα κρίνω τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σώσω τὸν
48 κόσμον. | ὁ ἀθετῶν ἐμὲ καὶ μὴ λαμβάνων τὰ ῥήματά μου ἔχει τὸν
κρίνοντα αὐτόν· *ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα, ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.* ℜ
49 | ὅτι ἐγὼ ἐξ ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα, ἀλλ' ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτός 𝔈 ((nach $8_{19}$))
50 μοι ἐντολὴν δέδωκεν τί εἴπω καὶ τί λαλήσω. | *καὶ οἶδα ὅτι ἡ ἐντολὴ* ℜ

---

**29** ἀκούσας ohne vorhergehendes καὶ S D pc. Die Hinzufügung des καὶ ist leicht erkennbarer stilistischer Glättungsversuch. | **43** ὑπὲρ S Chrys pc. |

---

**32** Hinter **32** hat in E gestanden, was jetzt, von R verpflanzt, hinter $8_{29}$ zu lesen steht. | **33** τοῦτο δὲ **bis 36** γένησθε hat in E nach $8_{28}$ gestanden und ist von R hierher verpflanzt worden. | **42** Ὅμως **bis 44** καὶ εἶπεν Zusatz von R. | **44** ὁ πιστεύων **bis 50** οὕτως λαλῶ hat in E nach $8_{19}$ gestanden und ist von R hierher verpflanzt worden; dabei hat R an zwei Stellen (**48**b und **51**a, siehe dahin) eine kleine Erweiterung vorgenommen. | **48** ὁ λόγος bis ἡμέρᾳ. Zusatz von R innerhalb der verpflanzten Stelle aus E. | **50** καὶ οἶδα bis ἐστιν Zusatz von R innerhalb der verpflanzten Stelle aus E. |

R E ((nach $8_{19}$)) *αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιός ἐστιν.* ἃ οὖν ἐγὼ λαλῶ, καθὼς εἴρηκέν μοι ὁ πατήρ, οὕτως λαλῶ.

E Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῇ **13** ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα, ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ,
R εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς. | καὶ δείπνου γινομένου, *τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκό-* 2 *τος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος ἀπὸ Καρυώτου,* | *εἰδὼς* 3 *ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας, καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ*
E R E *πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει,* | ἐγείρεται *ἐκ τοῦ δείπνου* καὶ τίθησιν τὰ ἱμάτια, καὶ 4 λαβὼν λέντιον διέζωσεν ἑαυτόν· | εἶτα βάλλει ὕδωρ εἰς τὸν νιπτῆρα, καὶ ἤρξατο 5 νίπτειν τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν καὶ ἐκμάσσειν τῷ λεντίῳ ᾧ ἦν διεζωσμένος. | ἔρχεται οὖν πρὸς Σίμωνα Πέτρον· λέγει αὐτῷ· κύριε, σύ μου νίπτεις τοὺς πόδας; 6 | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὃ ἐγὼ ποιῶ σὺ οὐκ οἶδας ἄρτι, γνώσῃ δὲ μετὰ 7 ταῦτα. | λέγει αὐτῷ Πέτρος· οὐ μὴ νίψῃς μου τοὺς πόδας εἰς τὸν αἰῶνα. ἀπεκρίθη 8 Ἰησοῦς αὐτῷ· ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ᾽ ἐμοῦ. | λέγει αὐτῷ Σίμων Πέ- 9 τρος· κύριε, μὴ τοὺς πόδας μου μόνον ἀλλὰ καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν κεφαλήν. | λέγει 10 αὐτῷ Ἰησοῦς· ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι, ἀλλ᾽ ἔστιν
R καθαρὸς ὅλος· καὶ ὑμεῖς καθαροί ἐστε, *ἀλλ᾽ οὐχὶ πάντες.* | *ᾔδει γὰρ τὸν παραδιδόντα* 11
E *αὐτόν· διὰ τοῦτο εἶπεν ὅτι οὐχὶ πάντες καθαροί ἐστε.* | Ὅτε οὖν ἔνιψεν τοὺς 12 πόδας αὐτῶν καὶ ἔλαβεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἀνέπεσεν πάλιν, εἶπεν αὐτοῖς· γινώ- σκετε τί πεποίηκα ὑμῖν; | ὑμεῖς φωνεῖτέ με· ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος, καὶ καλῶς 13 λέγετε· εἰμὶ γάρ. | εἰ οὖν ἐγὼ ἔνιψα ὑμῶν τοὺς πόδας ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος, 14 καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε ἀλλήλων νίπτειν τοὺς πόδας· | ὑπόδειγμα γὰρ ἔδωκα ὑμῖν ἵνα 15 καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε. | ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ ἔστιν 16 δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ, οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν.
R | εἰ ταῦτα οἴδατε, μακάριοί ἐστε ἐὰν ποιῆτε αὐτά. | *Οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω·* 17 18 *ἐγὼ οἶδα τίνας ἐξελεξάμην· ἀλλ᾽ ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὁ τρώγων μετ᾽ ἐμοῦ τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ᾽ ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ.* | *ἀπ᾽ ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι,* 19 *ἵνα πιστεύσητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγώ εἰμι.* | *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ λαμβάνων* 20 *ἄν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με.*

E Ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι καὶ ἐμαρτύρησεν καὶ εἶπεν· ἀμὴν 21 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με. | ἔβλεπον οὖν εἰς ἀλλήλους οἱ 22 μαθηταὶ ἀπορούμενοι περὶ τίνος λέγει. | ἦν δὲ ἀνακείμενος εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐ- 23
R E τοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς·* | νεύει οὖν τούτῳ Σίμων Πέτρος 24 καὶ λέγει αὐτῷ· εἰπὲ τίς ἐστιν περὶ οὗ λέγει. | ἐπιπεσὼν ἐκεῖνος οὕτως ἐπὶ τὸ στῆ- 25 θος τοῦ Ἰησοῦ λέγει αὐτῷ· κύριε, τίς ἐστιν; | ἀποκρίνεται οὖν ὁ Ἰησοῦς· ἐκεῖνός 26 ἐστιν ᾧ ἐγὼ βάψω τὸ ψωμίον καὶ δώσω αὐτῷ. βάψας οὖν τὸ ψωμίον δίδωσιν

---

**2** ἀπὸ Καρυώτου D e. Vgl. das zu $6_{71}$ Gesagte. | **10** εἰ μὴ τοὺς πόδας B D lat pl. Ich kann mir die nachträgliche Weglassung dieses schwierigen Zusatzes eher erklären als seine spätere Hinzufügung. Die Hinzufügung von τὴν κεφαλὴν durch D ist als Erleichterung des Sinns des oben angeführten Textes ein zweiter Ausweg neben dem Weglassen von εἰ μὴ τοὺς πόδας. | **18** μετ᾽ ἐμοῦ S D lat sy pl. | **19** πιστεύσητε S D pl. | **22** οὖν S* D lat pl. | **23** δὲ S D it pl. | **25** ἐπιπεσὼν S* D pl. | **26** τὸ ψωμίον (mit Artikel) alle außer B. | δίδωσιν ohne vorher λαμβάνει καὶ S* D lat pl. |

**2** τοῦ διαβόλου **bis 3** Ende Zusatz von R. | **4** ἐκ τοῦ δείπνου Zusatz **von** R. | **10** ἀλλ᾽ [2] **bis 11** Ende Zusatz von R. | **18. 19. 20** Zusatz von R. | **23** ὃν bis Ἰησοῦς Zusatz von R. |

27 ᾽Ιούδα Σίμωνος ἀπὸ Καρυώτου. | *καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ* E R
28 *σατανᾶς.* λέγει οὖν αὐτῷ ᾽Ιησοῦς· ὃ ποιεῖς ποίησον τάχιον. | *τοῦτο δὲ οὐδεὶς* E R
29 *ἔγνω τῶν ἀνακειμένων πρὸς τί εἶπεν αὐτῷ· τινὲς γὰρ ἐδόκουν,* | *ἐπεὶ τὸ γλωσσόκομον εἶχεν ᾽Ιούδας, ὅτι λέγει αὐτῷ ᾽Ιησοῦς· ἀγόρασον ὧν χρείαν ἔχομεν εἰς τὴν*
30 *ἑορτήν, ἢ τοῖς πτωχοῖς ἵνα τι δῷ.* | λαβὼν οὖν τὸ ψωμίον ἐκεῖνος ἐξῆλθεν εὐθύς· E
ἦν δὲ νύξ.

31 Ὅτε οὖν ἐξῆλθεν, λέγει ᾽Ιησοῦς· νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὁ
32 θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ· | εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ, καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν
33 ἐν αὐτῷ, καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν. | τεκνία, ἔτι μικρὸν μεθ᾽ ὑμῶν εἰμι· ζητήσετέ με, καὶ καθὼς εἶπον τοῖς ᾽Ιουδαίοις ὅτι ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν,
34 καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι. ⟨ ⟩ | *᾽Εντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους,* ⟨16 $_4$⟩ R
35 *καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.* | *ἐν τούτῳ γνώσονται*
36 *πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταί ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις.* | *Λέγει αὐτῷ Σίμων Πέτρος· κύριε, ποῦ ὑπάγεις; ἀπεκρίθη ὁ ᾽Ιησοῦς· ὅπου ἐγὼ ὑπάγω οὐ*
37 *δύνασαί μοι νῦν ἀκολουθῆσαι, ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον.* | *λέγει αὐτῷ· κύριε, διὰ*
38 *τί οὐ δύναμαί σοι ἀκολουθῆσαι ἄρτι; τὴν ψυχήν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω.* | *ἀποκρίνεται ᾽Ιησοῦς· τὴν ψυχήν σου ὑπὲρ ἐμοῦ θήσεις; ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἀλέκ-*
**14** *τωρ φωνήσῃ ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρίς.* | Μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία· πιστεύετε E
2 εἰς τὸν θεόν, καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε. | ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαί
3 εἰσιν· εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν ὅτι πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν, | *καὶ ἐὰν* R *πορευθῶ καὶ ἑτοιμάσω τόπον ὑμῖν, πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήμψομαι ὑμᾶς πρὸς*
4 *ἐμαυτόν,* ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε ⟨;⟩. | καὶ ὅπου ἐγὼ ὑπάγω οἴδατε τὴν E ὁδόν.

5 Λέγει αὐτῷ Θωμᾶς· κύριε, οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις· πῶς οἴδαμεν τὴν ὁδόν;
6 | λέγει αὐτῷ ᾽Ιησοῦς· ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή· οὐδεὶς ἔρχεται
7 πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι᾽ ἐμοῦ. | εἰ ἐγνώκατε ἐμέ, καὶ τὸν πατέρα μου γνώσεσθε.
8 *ἀπ᾽ ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑωράκατε αὐτόν.* | Λέγει αὐτῷ Φίλιππος· κύριε, R E
9 δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα, καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν. | λέγει αὐτῷ ὁ ᾽Ιησοῦς· τοσούτῳ χρόνῳ

---

**26** ἀπὸ Καρυώτου D, vgl. $6_{71}$. | **28** δὲ fast alle außer B. | **36** ὁ ᾽Ιησοῦς (mit Artikel) S D Chrys pl. | ἐγὼ hinzugefügt S D lat al. | **37** λέγει αὐτῷ ohne ὁ Πέτρος oder Πέτρος D. Die Hinzufügung der übrigen Zeugen ist leichter begreiflich als das Weglassen eines dastehenden Subjekts durch D. | **1** D hat die Unmöglichkeit des Übergangs, der durch den Einschub der kirchlichen Redaktion entstanden ist, empfunden und ein καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ vor dem Anfang des Verses eingefügt. | **3** Am Schluß von Vers **3** ist im ursprünglichen Evangelium ein Fragezeichen gemeint, das durch den Einschub der kirchlichen Redaktion sich in einen Punkt verwandelt hat. Dafür wird die kirchliche Redaktion am Schluß von Vers **2** ein Fragezeichen beabsichtigen. | **7** ἐγνώκατε ἐμέ S D* pc. | γνώσεσθε S D* pc. | ἑωράκατε αὐτόν S D lat Ath Tert pl. Dies wiederholte αὐτὸν ist stilistisch anders als das $11_{44}$ zu beurteilen. Es steht in einem Zusatz der kirchlichen Redaktion. | **9** τοσούτῳ χρόνῳ S D lat Eus al.

---

**27** καὶ μετὰ bis σατανᾶς Zusatz von R. | **28 und 29** Zusatz von R. | **33** hinter Vers **33** hat in E gestanden, was jetzt, von R verpflanzt, $16_{4\,b-6}$ (Ταῦτα δὲ bis καρδίαν) zu lesen steht. | **34. 35. 36. 37. 38** großer Zusatz von R. | **3** καὶ ἐὰν bis πρὸς ἐμαυτόν Zusatz von R. | **7** ἀπ᾽ ἄρτι bis ἑωράκατε αὐτόν Zusatz von R. |

E μεθ' ὑμῶν εἰμι καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα· πῶς σὺ λέγεις· δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα; | οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ 10 πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν; τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ· ὁ δὲ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτός.

R *Πιστεύετέ μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί· εἰ δὲ μή, διὰ τὰ* 11
E *ἔργα αὐτὰ πιστεύετε·* | ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ 12 ἐγὼ ποιῶ κἀκεῖνος ποιήσει, καὶ μείζονα τούτων ποιήσει, ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πα-
R τέρα πορεύομαι· | *καὶ ὅ τι ἂν αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου, τοῦτο ποιήσω, ἵνα* 13 *δοξασθῇ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ.* | *ἐάν τι αἰτήσητέ με ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ ποιήσω.* 14
E | *Ἐὰν ἀγαπᾶτέ με, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε.* | κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα 15 16 καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα ᾖ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα, | τὸ πνεῦμα 17 τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει·
⟨$16_7$⟩ ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἐστιν. ⟨ ⟩

R *Οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς.* | *ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με* 18 19 *οὐκέτι θεωρεῖ, ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με, ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε.* | *ἐν ἐκείνῃ* 20 *τῇ ἡμέρᾳ γνώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν.* | *Ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς, ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με·* 21 *ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρός μου, κἀγὼ ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν.* | *λέγει αὐτῷ Ἰούδας, οὐχ ὁ ἀπὸ Καρυώτου· κύριε, καὶ* 22 *τί γέγονεν ὅτι ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν σεαυτὸν καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ;* | *ἀπεκρίθη* 23 *Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν, καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα.* | *ὁ μὴ ἀγαπῶν με τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ· καὶ ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν* 24 *ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός.*

⟨$15_4$⟩ E *Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν μένων·* ⟨ ⟩ | ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ 25 26 ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν.

---

**10** ὁ ἐν ἐμοὶ (mit Wiederholung des Artikels) S D sy pl. | αὐτός (statt αὐτοῦ) pl gegen S B D pc, aber in der Stellung von αὐτοῦ hinter ἔργα allein LX 33. Von diesem Text aus begreift sich sowohl die Umstellung von αὐτός vor ποιεῖ wie die Korrektur αὐτοῦ. Von αὐτοῦ S B D aus ist die Korrektur in αὐτός unverständlich. | **17** ἐστιν B D* it sy pc. Die Lesart ἔσται (die natürlich im Vorhergehenden μενεῖ, nicht μένει verstanden hat) ist pedantische Korrektur. | **19** ζήσεσθε S D pl. Das Medium ist gegen den $5_{25}$ $6_{51 \cdot 57 \cdot 58}$ stärker bezeugten Sprachgebrauch, aber der Vers gehört der Redaktion. | **22** ἀπὸ Καρυώτου D, vgl. zu $6_{71}$. | **26** εἶπον ὑμῖν ohne ἐγὼ S D pl. |

---

**11** Zusatz von R. | **13. 14. 15** Zusatz von R. | **17** Nach Vers 17 hat in E das gestanden, was jetzt $16_7$ (τὴν ἀλήθειαν) bis $16_{15}$ zu lesen steht und dort von R durch den Zusatz $16_{16-23}$a ergänzt worden ist. | **18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25** Großer Einschub von R. | **26** Vor Vers **26** (also anschließend an $16_{7-15}$, das in E statt $14_{18-25}$ stand) hat in E das gestanden, was jetzt, von R verpflanzt und durch Zusätze stark erweitert, $15_4$ (Μείνατε) bis $16_4$ (εἶπον ὑμῖν) zu lesen steht. Über die Zusätze von R innerhalb dieses Stücks sind die Nachweise $15_1$—$16_4$ zu vergleichen. |

27 ⟨ ⟩ | Εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν· οὐ καθὼς ὁ κόσμος ⟨16 $_{23}$⟩ E
28 δίδωσιν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν. μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία μηδὲ δειλιάτω. | ἠκού-
σατε ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν· ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ⟨⟨ ⟩⟩ *ὑμᾶς*. εἰ ἠγαπᾶτέ με, ⟨⟨ ⟩⟩ R E
29 ἐχάρητε ἂν ὅτι πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα, ὅτι ὁ πατὴρ μείζων μού ἐστιν. | καὶ
30 νῦν εἴρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι, ἵνα ὅταν γένηται πιστεύσητε. | οὐκέτι *πολλὰ* λα- R E
λήσω μεθ' ὑμῶν, ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων· καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν,
31 | ἀλλ' ἵνα γνῷ ὁ κόσμος ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα, καὶ καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατὴρ
οὕτως ποιῶ· ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν.

**15** 2 *Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστιν.* | *πᾶν κλῆμα* R
*ἐν ἐμοὶ μὴ φέρον καρπόν, αἴρει αὐτό, καὶ πᾶν τὸ καρπὸν φέρον, καθαίρει αὐτὸ*
3 *ἵνα καρπὸν πλείονα φέρῃ.* | *ἤδη ὑμεῖς καθαροί ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα*
4 *ὑμῖν.* | Μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν. καθὼς τὸ κλῆμα οὐ δύνα- 𝔈 (vor 14 $_{26}$)
ται καρπὸν φέρειν ἀφ' ἑαυτοῦ ἐὰν μὴ μένῃ ἐν τῇ ἀμπέλῳ, οὕτως
5 οὐδὲ ὑμεῖς ἐὰν μὴ ἐν ἐμοὶ μένητε. | ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλή-
ματα. ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ, οὗτος φέρει καρπὸν πολύν,
6 ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν. | *ἐὰν μή τις μένῃ ἐν ἐμοί, ἐβλήθη* ℜ
*ἔξω ὡς τὸ κλῆμα καὶ ἐξηράνθη, καὶ συνάγουσιν αὐτὸ καὶ εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν, καὶ*
7 *καίεται.* | ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ, ὃ ἐὰν 𝔈 ((vor 14 $_{26}$))
8 θέλητε αἰτήσασθε, καὶ γενήσεται ὑμῖν. | ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ
9 μου, ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε καὶ γενήσεσθε ἐμοὶ μαθηταί. | καθὼς
ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ ὑμᾶς ἠγάπησα· μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ
10 τῇ ἐμῇ. | *ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου, καθὼς κἀγὼ* ℜ
11 *τοῦ πατρός μου τὰς ἐντολὰς τετήρηκα καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ.* | *ταῦτα λε-*
12 *λάληκα ὑμῖν ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν ᾖ καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ.* | *αὕτη ἐστὶν*
13 *ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμή, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς.* | μείζονα ταύ- 𝔈 ((vor 14 $_{26}$))
της ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων
14 15 αὐτοῦ. | ὑμεῖς φίλοι μού ἐστε, *ἐὰν ποιῆτε ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν.* | οὐκέτι ℜ 𝔈 ((vor 14 $_{26}$))
λέγω ὑμᾶς δούλους, ὅτι ὁ δοῦλος οὐκ οἶδεν τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος·
ὑμᾶς δὲ εἴρηκα φίλους, ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου
16 ἐγνώρισα ὑμῖν. | οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς,

---

**6** αὐτὸ S D al. Die Lesart αὐτὰ ist durch συνάγουσιν bedingte Korrektur. | **10** κἀγὼ S D lat al. | **13** ἵνα ohne folgendes τις S* D* it. Das τις ist hinzugefügt, weil die Entnahme des Subjekts aus οὐδεὶς schwierig schien; vgl. den ähnlichen Fall 6 $_{39}$. | **14** ἃ S D lat sy al. |

---

**27** Vor Vers **27** hat in E das gestanden, was jetzt, von R verpflanzt und durch Zusätze stark erweitert, 16 $_{23}$b (Ἀμὴν ἀμὴν) bis 16 $_{33}$a (εἰρήνην ἔχητε) zu lesen steht. Über die Zusätze von R innerhalb dieses Stücks sind die Nachweise 16 $_{23-33}$ zu vergleichen. | **28** E hatte geschrieben: ἔρχομαι πρὸς τὸν πατέρα. R hat τὸν πατέρα in ὑμᾶς korrigiert. | **30** πολλὰ von R zugesetzt. | **1. 2. 3** Zusatz von R zur Einleitung der erweiternden Umarbeitung des aus E verpflanzten Stücks. | **4. 5. 7. 8. 9. 13. 14**a (bis ἐστε). **15. 16**a (bis ὑμῶν μένῃ). **18. 19. 20**a (bis διώξουσιν) und aus dem 16. Kapitel **2. 3. 4**a (bis εἶπον ὑμῖν) haben in E vor 14 $_{26}$ gestanden und sind von R hierher verpflanzt. **6. 10. 11. 12. 14**b (ab ἐὰν ποιῆτε), **16**b (ab ἵνα ὅ τι ἄν), **17. 20**b (ab εἰ τὸν λόγον). **21. 22. 23. 24. 25. 26. 27** und aus dem 16. Kapitel **1** sind Erweiterungen dieses verpflanzten E-Stückes durch R. |

𝔈 (($14_{26}$)) καὶ ἔθηκα ὑμᾶς ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε καὶ καρπὸν φέρητε καὶ ὁ καρπὸς
𝔑 ὑμῶν μένῃ, *ἵνα ὅ τι ἂν αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου δῷ ὑμῖν.* | *ταῦτα* 17
𝔈 ((vor $14_{26}$)) *ἐντέλλομαι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.* | Εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ, γινώσ- 18
κετε ὅτι ἐμὲ πρῶτον μεμίσηκεν. | εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν 19
τὸ ἴδιον ἐφίλει· ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην
ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, διὰ τοῦτο μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος. | μνημονεύετε 20
τοῦ λόγου οὗ ἐγὼ εἶπον ὑμῖν· οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου
𝔑 αὐτοῦ. εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν, καὶ ὑμᾶς διώξουσιν· *εἰ τὸν λόγον μου ἐτήρησαν,*
*καὶ τὸν ὑμέτερον τηρήσουσιν.* | *ἀλλὰ ταῦτα πάντα ποιήσουσιν εἰς ὑμᾶς διὰ τὸ* 21
*ὄνομά μου, ὅτι οὐκ οἴδασιν τὸν πέμψαντά με.* | *εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς,* 22
*ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν· νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσιν περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν.* |
*ὁ ἐμὲ μισῶν καὶ τὸν πατέρα μου μισεῖ.* | *εἰ τὰ ἔργα μὴ ἐποίησα ἐν αὐτοῖς ἃ* 23 24
*οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν· νῦν δὲ καὶ ἑωράκασιν καὶ μεμισή-*
*κασιν καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα μου.* | *ἀλλ' ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ* 25
*αὐτῶν γεγραμμένος ὅτι ἐμίσησάν με δωρεάν.* | *Ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ* 26
*πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπο-*
*ρεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ·* | *καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς* 27
𝔈 ((vor $14_{26}$)) *μετ' ἐμοῦ ἐστε.* | *ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα μὴ σκανδαλισθῆτε.* | ἀποσυναγώγους **16** 2
ποιήσουσιν ὑμᾶς· ἀλλ' ἔρχεται ὥρα ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξῃ
λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ. | καὶ ταῦτα ποιήσουσιν ὑμῖν ὅτι οὐκ 3
ἔγνωσαν τὸν πατέρα οὐδὲ ἐμέ. | ἀλλὰ ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα 4
ὅταν ἔλθῃ ἡ ὥρα μνημονεύητε αὐτῶν, ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν.
𝔈 (nach $13_{33}$) Ταῦτα δὲ ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς οὐκ εἶπον, ὅτι μεθ' ὑμῶν ἤμην. | νῦν δὲ 5
ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με, καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐρωτᾷ με· ποῦ
ὑπάγεις; | ἀλλ' ὅτι ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἡ λύπη πεπλήρωκεν ὑμῶν 6
τὴν καρδίαν.
𝔑 𝔈 (nach $14_{17}$) *Ἀλλ' ἐγὼ* τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν, συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. 7
ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς· ἐὰν δὲ
πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς. | καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν 8
κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως· | περὶ 9
ἁμαρτίας μέν, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ· | περὶ δικαιοσύνης δέ, 10
ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με· | περὶ δὲ κρί- 11
σεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται. | ἔτι πολλὰ ἔχω 12
ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι· | ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖ- 13

---

**18** πρῶτον ohne folgendes ὑμῶν S* D it. Das ὑμῶν ist pedantische Verdeutlichung, die an die Verfolgung der Propheten denkt. | **3** ὑμῖν hinzugefügt mit S D pc. Die Weglassung erklärt sich dadurch, daß das ποιήσουσιν auf den Inhalt des ἵνα-Satzes in Vers 2 bezogen wurde. | **4** ὥρα ohne folgendes αὐτῶν S D sy[s] al. Der Zufügung von αὐτῶν an dieser Stelle liegt eine Umdeutung der ὥρα von der Stunde der Verfolgung zur Gerichtsstunde der Mörder zugrunde. | **7** οὐκ ἐλεύσεται S D pl. |

---

**4 b** (ab Ταῦτα δὲ). **5**. **6** haben in E nach $13_{33}$ gestanden und sind von R hierher verpflanzt worden. | **7** Ἀλλ' ἐγὼ zugesetzt von R. | **7** (ab τὴν ἀλήθειαν). **8**. **9**. **10**. **11**. **12**. **13**. **14**. **15**. Diese Verse haben in E nach $14_{17}$ gestanden und sind von R hierher verpflanzt worden. |

νος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ· E ((nach 14$_{17}$))
οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούει λαλήσει, καὶ τὰ ἐρχό-
14 μενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν. | ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται
15 καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. | πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν· διὰ τοῦτο
εἶπον ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

16 17 *Μικρὸν καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με.* | *εἶπαν οὖν* R
*ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς ἀλλήλους· τί ἐστιν τοῦτο ὃ λέγει ἡμῖν· μικρὸν καὶ*
*οὐ θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με; καὶ· ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα;*
18 19 | *ἔλεγον οὖν· τοῦτο τί ἐστιν τὸ μικρόν; οὐκ οἴδαμεν τί λαλεῖ.* | *ἔγνω ὁ Ἰησοῦς ὅτι*
*ἤθελον αὐτὸν ἐρωτᾶν, καὶ εἶπεν αὐτοῖς· περὶ τούτου ζητεῖτε μετ' ἀλλήλων ὅτι*
20 *εἶπον· μικρὸν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με;* | *ἀμὴν ἀμὴν*
*λέγω ὑμῖν ὅτι κλαύσετε καὶ θρηνήσετε ὑμεῖς, ὁ δὲ κόσμος χαρήσεται· ὑμεῖς λυπη-*
21 *θήσεσθε, ἀλλ' ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὰν γενήσεται.* | *ἡ γυνὴ ὅταν τίκτῃ λύπην ἔχει,*
*ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς· ὅταν δὲ γεννήσῃ τὸ παιδίον, οὐκέτι μνημονεύει τῆς θλίψεως*
22 *διὰ τὴν χαρὰν ὅτι ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον.* | *καὶ ὑμεῖς οὖν νῦν μὲν*
*λύπην ἔχετε· πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς, καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία, καὶ τὴν χαρὰν*
23 *ὑμῶν οὐδεὶς ἀρεῖ ἀφ' ὑμῶν.* | *καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν.*

Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἄν τι αἰτήσητε τὸν πατέρα δώσει ὑμῖν ἐν E (vor 14$_{27}$)
24 τῷ ὀνόματί μου. | ἕως ἄρτι οὐκ ᾐτήσατε οὐδὲν ἐν τῷ ὀνόματί μου·
25 αἰτεῖτε, καὶ λήμψεσθε, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη. | *Ταῦτα* R
*ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν· ἔρχεται ὥρα ὅτε οὐκέτι ἐν παροιμίαις λαλήσω ὑμῖν,*
26 *ἀλλὰ παρρησίᾳ περὶ τοῦ πατρὸς ἀπαγγελῶ ὑμῖν.* | *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐν τῷ ὀνό-*
*ματί μου αἰτήσεσθε, καὶ* οὐ λέγω ὑμῖν ὅτι ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα περὶ E ((vor 14$_{27}$))
27 ὑμῶν· | αὐτὸς γὰρ ὁ πατὴρ φιλεῖ ὑμᾶς, ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε
28 καὶ πεπιστεύκατε ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον. | ἐξῆλθον ἐκ τοῦ
πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ
29 πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα. | *Λέγουσιν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· ἴδε νῦν ἐν παρ-* R
30 *ρησίᾳ λαλεῖς, καὶ παροιμίαν οὐδεμίαν λέγεις.* | *νῦν οἴδαμεν ὅτι οἶδας πάντα καὶ*
*οὐ χρείαν ἔχεις ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ· ἐν τούτῳ πιστεύομεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες.* |
31 32 *ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἄρτι πιστεύετε;* | *ἰδοὺ ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν*
*ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια κἀμὲ μόνον ἀφῆτε· καὶ οὐκ εἰμὶ μόνος, ὅτι*
33 *ὁ πατὴρ μετ' ἐμοῦ ἐστιν.* | ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην E ((vor 14$_{27}$))
ἔχητε. *ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἔχετε· ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.* R

---

**13** ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ S D it al. Die Begründung, die folgt, zeigt, daß nicht das Ziel, sondern die Vollmacht des Führenden ausgesagt werden soll. | **18** τὸ μικρόν ohne vorhergehendes ὃ λέγει S* D* it al. | **19** ὁ Ἰησοῦς (mit Artikel) gegen **B** pc. | **22** ἀρεῖ (fut.) B D* lat Or al. Die kirchlichen Zusätze sind im Tempus logischer als das ursprüngliche Evangelium. | **31** ὁ Ἰησοῦς (mit Artikel) S D pl. |

---

**16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23** a (bis οὐδέν). Diese Verse sind Zusatz von R zu der verpflanzten Stelle aus E. | **23** b (ab Ἀμὴν ἀμὴν). **24. 26** b (ab οὐ λέγω). **27. 28. 33** a (bis εἰρήνην ἔχητε) haben in E vor 14$_{27}$ gestanden und sind von R hierher verpflanzt worden. **25. 26** a (bis αἰτήσεσθε καὶ). **29. 30. 31. 32** sind Erweiterungen, die R dem verpflanzten Texte eingefügt hat. | **33** b (ab ἐν τῷ κόσμῳ) Zusatz von R zum Abschluß seiner Neukomposition der Kapitel 15 und 16. |

E Ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς, καὶ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν **17**
εἶπεν· πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ, |
καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς 2
R *ζωὴν αἰώνιον.* | *αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον* 3
E *ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.* | ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, 4
τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω· | καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, 5
παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί. | Ἐφανέρωσά 6
σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἔδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου. σοὶ ἦσαν κἀμοὶ αὐτοὺς
ἔδωκας, καὶ τὸν λόγον σου τετήρηκαν. | νῦν ἔγνωκαν ὅτι πάντα ὅσα δέδωκάς 7
μοι παρὰ σοῦ εἰσιν· | ὅτι τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, καὶ αὐτοὶ ἔλαβον, 8
καὶ ἔγνωσαν ἀληθῶς ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον, καὶ ἐπίστευσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας.
| ἐγὼ περὶ αὐτῶν ἐρωτῶ. 9

Οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ, ἀλλὰ περὶ ὧν δέδωκάς μοι, ὅτι σοί εἰσιν, | καὶ 10
τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστιν καὶ τὰ σὰ ἐμά. καὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς, | καὶ οὐκέτι εἰμὶ 11
R ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ αὐτοὶ ἐν τῷ κόσμῳ εἰσίν. κἀγὼ πρὸς σὲ ἔρχομαι· *πάτερ ἅγιε,*
*τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου, ᾧ δέδωκάς μοι, ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς.* |
*ὅτε ἤμην μετ᾽ αὐτῶν, ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, καὶ* 12
*ἐφύλαξα, καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ἵνα ἡ γραφὴ*
E *πληρωθῇ.* | *νῦν δὲ πρὸς σὲ ἔρχομαι,* καὶ ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ κόσμῳ ἵνα ἔχωσιν 13
τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν ἑαυτοῖς. | ἐγὼ δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον 14
σου, καὶ ὁ κόσμος ἐμίσησεν αὐτούς, ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου καθὼς ἐγὼ οὐκ
εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου. | Οὐκ ἐρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου, ἀλλ᾽ ἵνα τη- 15
R ρήσῃς αὐτοὺς *ἐκ τοῦ πονηροῦ.* | *ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσὶν καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ* 16
E ἐκ τοῦ κόσμου. | ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ· ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν. 17
| καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον· 18
| καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ. 19
R | *Οὐ περὶ τούτων δὲ ἐρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου* 20
*αὐτῶν εἰς ἐμέ,* | *ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα* 21
E *καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας.* | κἀγὼ τὴν 22
R E δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὦσιν *ἓν* καθὼς ἡμεῖς *ἕν,* | ἐγὼ ἐν αὐ- 23
R τοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, *ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν, ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σύ με*
*ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας.*

E Πάτερ, ὃ δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κἀκεῖνοι ὦσιν μετ᾽ ἐμοῦ, ἵνα 24
θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν δέδωκάς μοι, ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς
κόσμου, | πάτερ δίκαιε, καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω, ἐγὼ δέ σε ἔγνων, καὶ οὗτοι 25
ἔγνωσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας· | καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω, 26
ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ᾖ κἀγὼ ἐν αὐτοῖς.

---

**19** ἁγιάζω ohne vorhergehendes ἐγὼ S pc. | **21** πάτερ S Clem Or pl. | **24** πάτερ S D Clem Or pl. | **25** πάτερ S D pl. |

---

**2** ζωὴν αἰώνιον Zusatz von R. | **3** Zusatz von R. | **11** b (ab πάτερ ἅγιε). **12. 13** a (bis ἔρχομαι). Dies Stück Zusatz von R. | **15** ab ἐκ τοῦ πονηροῦ **und 16** a bis οὐκ εἰμὶ Zusatz von R. | **20** und **21** Zusatz von R. | **22** Die beiden ἓν sind Zusatz von R. | **23** ab ἵνα ὦσιν Zusatz von R. |

**18** Ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς ἐξῆλθεν σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ πέραν τοῦ χειμάρρου E
2 τοῦ Κέδρου, ὅπου ἦν κῆπος, *εἰς ὃν εἰσῆλθεν αὐτὸς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.* | ᾔδει R E
δὲ καὶ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν τὸν τόπον, ὅτι πολλάκις συνήχθη Ἰησοῦς ἐκεῖ
3 μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. | ὁ οὖν Ἰούδας λαβὼν τὴν σπεῖραν καὶ ἐκ τῶν ἀρχιε-
ρέων καὶ ἐκ τῶν Φαρισαίων ὑπηρέτας ἔρχεται ἐκεῖ μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων καὶ
4 ὅπλων. | Ἰησοῦς οὖν εἰδὼς πάντα τὰ ἐρχόμενα ἐπ᾽ αὐτὸν ἐξῆλθεν καὶ λέγει αὐτοῖς·
5 τίνα ζητεῖτε; | ἀπεκρίθησαν αὐτῷ· Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον. λέγει αὐτοῖς· ἐγώ
6 εἰμι. *εἱστήκει δὲ καὶ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν μετ᾽ αὐτῶν.* | *ὡς οὖν εἶπεν αὐτοῖς·* R
7 *ἐγώ εἰμι,* ἀπῆλθαν εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἔπεσαν χαμαί. | πάλιν οὖν αὐτοὺς ἐπηρώ- E
8 τησεν· τίνα ζητεῖτε; οἱ δὲ εἶπαν· Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον. | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς·
9 εἶπον ὑμῖν ὅτι ἐγώ εἰμι· εἰ οὖν ἐμὲ ζητεῖτε, ἄφετε τούτους ὑπάγειν· | *ἵνα πληρωθῇ* R
10 *ὁ λόγος ὃν εἶπεν, ὅτι οὓς δέδωκάς μοι, οὐκ ἀπώλεσα ἐξ αὐτῶν οὐδένα.* | Σίμων E
οὖν Πέτρος ἔχων μάχαιραν εἵλκυσεν αὐτὴν καὶ ἔπαισεν τὸν τοῦ ἀρχιερέως δοῦλον
11 καὶ ἀπέκοψεν αὐτοῦ τὸ ὠτάριον τὸ δεξιόν· ἦν δὲ ὄνομα τῷ δούλῳ Μάλχος. | εἶπεν
οὖν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· βάλε τὴν μάχαιραν εἰς τὴν θήκην· τὸ ποτήριον ὃ δέδωκέν
μοι ὁ πατήρ, οὐ μὴ πίω αὐτό;

12 Ἡ οὖν σπεῖρα καὶ ὁ χιλίαρχος καὶ οἱ ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων συνέλαβον τὸν
13 Ἰησοῦν καὶ ἔδησαν αὐτόν, | καὶ ἤγαγον πρὸς Ἅνναν *πρῶτον· ἦν γὰρ πενθερὸς* R
14 *τοῦ Καϊαφᾶ,* ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου· | *ἦν δὲ Καϊαφᾶς ὁ συμβου-* E R
*λεύσας τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι συμφέρει ἕνα ἄνθρωπον ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοῦ λαοῦ.* |
15 Ἠκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ Σίμων Πέτρος καὶ ἄλλος μαθητής· ὁ δὲ μαθητὴς ἐκεῖνος E
ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ, καὶ συνεισῆλθεν τῷ Ἰησοῦ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως,
16 | ὁ δὲ Πέτρος εἱστήκει πρὸς τῇ θύρᾳ ἔξω. ἐξῆλθεν οὖν ὁ μαθητὴς ὁ ἄλλος ὁ γνω-
17 στὸς τοῦ ἀρχιερέως καὶ εἶπεν τῇ θυρωρῷ, καὶ εἰσήγαγεν τὸν Πέτρον. | λέγει οὖν
τῷ Πέτρῳ ἡ παιδίσκη ἡ θυρωρός· μὴ καὶ σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν εἶ τοῦ ἀνθρώπου
18 τούτου; λέγει ἐκεῖνος· οὐκ εἰμί. | εἱστήκεισαν δὲ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ ὑπηρέται ἀνθρα-
κιὰν πεποιηκότες, ὅτι ψῦχος ἦν, καὶ ἐθερμαίνοντο· ἦν δὲ καὶ ὁ Πέτρος μετ᾽ αὐτῶν
19 ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος. | Ὁ οὖν ἀρχιερεὺς ἠρώτησεν τὸν Ἰησοῦν περὶ τῶν μα-
20 θητῶν αὐτοῦ καὶ περὶ τῆς διδαχῆς αὐτοῦ. | ἀπεκρίθη αὐτῷ Ἰησοῦς· *ἐγὼ παρρησίᾳ* R
*λελάληκα τῷ κόσμῳ·* ἐγὼ πάντοτε ἐδίδαξα ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ, ὅπου E
21 πάντες οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται, καὶ ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν. | τί με ἐρωτᾷς;
ἐρώτησον τοὺς ἀκηκοότας τί ἐλάλησα αὐτοῖς· ἴδε οὗτοι οἴδασιν ἃ εἶπον ἐγώ.
22 | ταῦτα δὲ αὐτοῦ εἰπόντος εἷς παρεστηκὼς τῶν ὑπηρετῶν ἔδωκεν ῥάπισμα τῷ
23 Ἰησοῦ εἰπών· οὕτως ἀποκρίνῃ τῷ ἀρχιερεῖ; | ἀπεκρίθη αὐτῷ Ἰησοῦς· εἰ κακῶς
24 ἐλάλησα, μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ· εἰ δὲ καλῶς, τί με δέρεις; | ἀπέστειλεν οὖν
25 αὐτὸν ὁ Ἅννας δεδεμένον *πρὸς Καϊαφᾶν τὸν ἀρχιερέα.* | Ἦν δὲ Σίμων Πέτρος R E

---

**1** τοῦ Κέδρου S* D a b r sa; τοῦ Κεδρῶν A c e f g q vg pc; τῶν Κέδρων S c B pl. Die mittlere Lesart ist so schwach vertreten, daß sie kaum anders denn als nachträgliche gelehrte Korrektur aufgefaßt werden kann. Dann aber ist τοῦ Κέδρου Ursprungslesart, aus der durch Korrektur die beiden andern geworden sind. | **3** ἐκ τῶν Φαρισαίων (mit Wiederholung des ἐκ) S D pc. | **7** αὐτοὺς ἐπηρώτησεν S D al. |

---

**1** εἰς ὃν εἰσῆλθεν αὐτὸς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ Zusatz von R. | **5** εἱστήκει **bis 6** ἐγώ εἰμι Zusatz von R. | **9** Zusatz von R. | **13** πρῶτον bis Καϊαφᾶ Zusatz von R. | **14** Zusatz von R. | **20** ἐγὼ παρρησίᾳ λελάληκα τῷ κόσμῳ Zusatz von R. | **24** πρὸς Καϊαφᾶν τὸν ἀρχιερέα Zusatz von R. |

E ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος. εἶπον οὖν αὐτῷ· μὴ καὶ σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶ; ἠρνήσατο ἐκεῖνος καὶ εἶπεν· οὐκ εἰμί. | λέγει εἷς ἐκ τῶν δούλων τοῦ ἀρχιερέως, 26 συγγενὴς ὢν οὗ ἀπέκοψεν Πέτρος τὸ ὠτίον· οὐκ ἐγώ σε εἶδον ἐν τῷ κήπῳ μετ' αὐτοῦ; | πάλιν οὖν ἠρνήσατο Πέτρος, καὶ εὐθέως ἀλέκτωρ ἐφώνησεν. 27

R E Ἄγουσιν οὖν τὸν Ἰησοῦν *ἀπὸ τοῦ Καϊαφᾶ* εἰς τὸ πραιτώριον· ἦν δὲ πρωΐ· 28 καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα. | ἐξῆλθεν οὖν ὁ Πιλᾶτος ἔξω πρὸς αὐτοὺς καὶ φησίν· τίνα κατηγορίαν 29 φέρετε τοῦ ἀνθρώπου τούτου; | ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ· εἰ μὴ ἦν οὗτος 30 κακὸν ποιῶν, οὐκ ἄν σοι παρεδώκαμεν αὐτόν. | εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Πιλᾶτος· λά- 31 βετε αὐτὸν ὑμεῖς, καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν. εἶπον αὐτῷ οἱ Ἰου-

R δαῖοι· ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα· | *ἵνα ὁ λόγος τοῦ Ἰησοῦ πληρωθῇ ὃν* 32 *εἶπεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν.*

E Εἰσῆλθεν οὖν εἰς τὸ πραιτώριον πάλιν ὁ Πιλᾶτος καὶ ἐφώνησεν τὸν Ἰησοῦν 33 καὶ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀφ' ἑαυτοῦ 34 σὺ τοῦτο λέγεις, ἢ ἄλλοι σοι εἶπον περὶ ἐμοῦ; | ἀπεκρίθη ὁ Πιλᾶτος· μήτι ἐγὼ 35 Ἰουδαῖός εἰμι; τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί· τί ἐποίησας; | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ 36 κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμή, οἱ ὑπηρέται ἂν οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο, ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν. | εἶπεν 37 οὖν αὐτῷ ὁ Πιλᾶτος· οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ; ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς· σὺ λέγεις ὅτι βασιλεύς εἰμι. ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ· πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς. | λέγει αὐτῷ ὁ Πιλᾶτος· τί ἐστιν ἀλήθεια; καὶ τοῦτο εἰπὼν πάλιν ἐξῆλθεν πρὸς 38 τοὺς Ἰουδαίους, καὶ λέγει αὐτοῖς· ἐγὼ οὐδεμίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν.

R *Ἔστιν δὲ συνήθεια ὑμῖν ἵνα ἕνα ἀπολύσω ὑμῖν ἐν τῷ πάσχα· βούλεσθε οὖν* 39 *ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;* | *ἐκραύγασαν οὖν πάλιν λέγοντες· μὴ* 40

E (in 19 13) *τοῦτον, ἀλλὰ τὸν Βαραββᾶν. ἦν δὲ ὁ Βαραββᾶς λῃστής.* | *Τότε οὖν* ἔλαβεν *ὁ Πι-* **19** *λᾶτος* τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐμαστίγωσεν. | καὶ οἱ στρατιῶται πλέξαντες 2 στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ, καὶ ἱμάτιον πορφυροῦν περιέβαλον αὐτόν, | καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν καὶ ἔλεγον· 3 χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων· καὶ ἐδίδοσαν αὐτῷ ῥαπίσματα. |

R καὶ *ἐξῆλθεν πάλιν* ἔξω ὁ Πιλᾶτος *καὶ λέγει αὐτοῖς· ἴδε ἄγω ὑμῖν αὐτὸν ἔξω,* 4 *ἵνα γνῶτε ὅτι οὐδεμίαν αἰτίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ.* | *ἐξῆλθεν οὖν ὁ Ἰησοῦς ἔξω,* 5 *φορῶν τὸν ἀκάνθινον στέφανον καὶ τὸ πορφυροῦν ἱμάτιον. καὶ λέγει αὐτοῖς· ἰδοὺ*

---

**33** πάλιν nach πραιτώριον (statt vor εἰς) S pl. Die anstößige und 19 9 sich wiederholende Reihenfolge ist vorzuziehen. | **34** σοι εἶπον S it al. | **37** ὁ Ἰησοῦς (mit Artikel) S B pl. | **4** καὶ ἐξῆλθεν (mit Copula) B L Cyr al. Die Streichung des καὶ in den meisten guten Zeugen hat seinen Anlaß daran, daß es in der Tat anstößig ist. Ohne die literarkritische Aufdeckung der Textkomposition wäre es unbegreiflich. Eben darum kann es nicht hinzugefügt sein. |

---

**28** ἀπὸ τοῦ Καϊαφᾶ Zusatz von R. | **32** Zusatz von R. | **39. 40. 1** bis Πιλᾶτος, aber mit Ausnahme von ἔλαβεν sind Zusatz von R. | **1** ἔλαβεν und ab τὸν Ἰησοῦν. **2. 3. 4** bis Πιλᾶτος, aber mit Ausnahme von ἐξῆλθεν bis ἔξω haben bei E in 19 13 gestanden und sind von R hierher verpflanzt worden. | **4** ἐξῆλθεν bis ἔξω und ab καὶ λέγει αὐτοῖς, ferner **5** sind Zusatz von R. |

6 *ὁ ἄνθρωπος.* | *ὅτε οὖν εἶδον αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ὑπηρέται, ἐκραύγασαν· σταύρωσον σταύρωσον. λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλᾶτος· λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ σταυρώσατε· ἐγὼ γὰρ οὐχ εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν.* R

7 Ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι· ἡμεῖς νόμον ἔχομεν, καὶ κατὰ τὸν νόμον ὀφεί- E
8 λει ἀποθανεῖν, ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν. | ὅτε οὖν ἤκουσεν ὁ Πιλᾶτος τοῦτον
9 τὸν λόγον, μᾶλλον ἐφοβήθη, | καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ πραιτώριον πάλιν καὶ λέγει
10 τῷ Ἰησοῦ· πόθεν εἶ συ; ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀπόκρισιν οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ. | λέγει οὖν αὐτῷ ὁ Πιλᾶτος· ἐμοὶ οὐ λαλεῖς; οὐκ οἶδας ὅτι ἐξουσίαν ἔχω ἀπολῦσαί σε καὶ ἐξουσίαν
11 ἔχω σταυρῶσαί σε; | ἀπεκρίθη αὐτῷ Ἰησοῦς· οὐκ εἶχες ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ οὐδεμίαν εἰ μὴ ἦν δεδομένον σοι ἄνωθεν· διὰ τοῦτο ὁ παραδούς μέ σοι μείζονα ἁμαρτίαν
12 ἔχει. | ἐκ τούτου ὁ Πιλᾶτος ἐζήτει ἀπολῦσαι αὐτόν· οἱ δὲ Ἰουδαῖοι ἐκραύγασαν λέγοντες· ἐὰν τοῦτον ἀπολύσῃς, οὐκ εἶ φίλος τοῦ Καίσαρος· πᾶς ὁ βασιλέα ἑαυτὸν ποιῶν ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι.

13 Ὁ οὖν Πιλᾶτος ἀκούσας τῶν λόγων τούτων ⟨ ⟩ ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν, καὶ E ⟨19 1⟩
ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος εἰς τόπον λεγόμενον Λιθόστρωτον, Ἑβραϊστὶ δὲ Γαββαθᾶ.
14 | ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη· καὶ λέγει τοῖς Ἰουδαίοις· ἴδε ὁ
15 βασιλεὺς ὑμῶν. | ἐκραύγασαν οὖν ἐκεῖνοι· ἆρον ἆρον, σταύρωσον αὐτόν. λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλᾶτος· τὸν βασιλέα ὑμῶν σταυρώσω; ἀπεκρίθησαν οἱ ἀρχιερεῖς· οὐκ
16 ἔχομεν βασιλέα εἰ μὴ Καίσαρα. | τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῇ.

17 Παρέλαβον οὖν τὸν Ἰησοῦν· | καὶ βαστάζων ἑαυτῷ τὸν σταυρὸν ἐξῆλθεν εἰς
18 τὸν λεγόμενον Κρανίου τόπον, ὃ λέγεται Ἑβραϊστὶ Γολγοθᾶ, | ὅπου αὐτὸν ἐσταύρωσαν, καὶ μετ' αὐτοῦ ἄλλους δύο ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν, μέσον δὲ τὸν Ἰη-
19 σοῦν. | ἔγραψεν δὲ καὶ τίτλον ὁ Πιλᾶτος καὶ ἔθηκεν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ· ἦν δὲ γε-
20 γραμμένον· ΙΗΣΟΥΣ Ο ΝΑΖΩΡΑΙΟΣ Ο ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΤΩΝ ΙΟΥΔΑΙΩΝ. | τοῦτον οὖν τὸν τίτλον πολλοὶ ἀνέγνωσαν τῶν Ἰουδαίων, ὅτι ἐγγὺς ἦν ὁ τόπος τῆς πόλεως ὅπου ἐσταυρώθη ὁ Ἰησοῦς· καὶ ἦν γεγραμμένον Ἑβραϊστί, Ῥωμαϊστί,
21 Ἑλληνιστί. | ἔλεγον οὖν τῷ Πιλάτῳ οἱ ἀρχιερεῖς τῶν Ἰουδαίων· μὴ γράφε· ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, ἀλλ' ὅτι ἐκεῖνος εἶπεν· βασιλεύς εἰμι τῶν Ἰουδαίων.
22 | ἀπεκρίθη ὁ Πιλᾶτος· ὃ γέγραφα, γέγραφα.

23 *Οἱ οὖν στρατιῶται, ὅτε ἐσταύρωσαν τὸν Ἰησοῦν, ἔλαβον τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἐποίησαν τέσσερα μέρη, ἑκάστῳ στρατιώτῃ μέρος, καὶ τὸν χιτῶνα. ἦν δὲ ὁ χιτὼν* R
24 *ἄρραφος, ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι' ὅλου.* | *εἶπαν οὖν πρὸς ἀλλήλους· μὴ σχίσωμεν αὐτόν, ἀλλὰ λάχωμεν περὶ αὐτοῦ τίνος ἔσται· ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον. οἱ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν.*

25 Εἱστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ *ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ* ἡ ἀδελφὴ τῆς E R
26 μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ, καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνή. | Ἰησοῦς οὖν ἰδὼν E
*τὴν μητέρα καὶ τὸν μαθητὴν παρεστῶτα ὃν ἠγάπα, λέγει τῇ μητρί· γύναι, ἴδε ὁ* R

---

**6** ἐκραύγασαν ohne folgendes λέγοντες S it pc. | **11** αὐτῷ fügen hinzu S B a c Cyr. |

---

**6** Zusatz von R. | **13** Vor ἤγαγεν hat in E gestanden, was jetzt, von R verpflanzt und in einen eignen größeren Zusatz hineinverwoben, 19 1 ab ἔλαβεν (aber ohne ὁ Πιλᾶτος) bis 19 4 ὁ Πιλᾶτος (aber ohne ἐξῆλθεν πάλιν ἔξω) zu lesen steht. | **23 und 24** Zusatz von R. | **25** ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ Zusatz von R. | **26** ab τὴν μητέρα **27. 28** bis ὁ Ἰησοῦς Zusatz von R. |

R *υἱός σου. | εἶτα λέγει τῷ μαθητῇ· ἴδε ἡ μήτηρ σου. καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλα-* 27
E *βεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια. | μετὰ τοῦτο ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς* ὅτι ἤδη πάντα 28
R E τετέλεσται, *ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή*, λέγει· διψῶ. | σκεῦος ἔκειτο ὄξους μεστόν· 29
σπόγγον οὖν μεστὸν τοῦ ὄξους ὑσσώπῳ περιθέντες προσήνεγκαν αὐτοῦ τῷ στό-
ματι. | ὅτε οὖν ἔλαβεν τὸ ὄξος, εἶπεν· τετέλεσται, καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέ- 30
δωκεν τὸ πνεῦμα.

Οἱ οὖν Ἰουδαῖοι, ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα 31
ἐν τῷ σαββάτῳ, ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου, ἠρώτησαν τὸν
Πιλᾶτον ἵνα κατεαγῶσιν αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ ἀρθῶσιν. | ἦλθον οὖν οἱ στρατιῶται, 32
καὶ τοῦ μὲν πρώτου κατέαξαν τὰ σκέλη καὶ τοῦ ἄλλου τοῦ συσταυρωθέντος αὐτῷ·
| ἐπὶ δὲ τὸν Ἰησοῦν ἐλθόντες, ὡς εἶδον ἤδη αὐτὸν τεθνηκότα, οὐ κατέαξαν αὐτοῦ 33
τὰ σκέλη, | ἀλλ' εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν, καὶ ἐξῆλ- 34
R θεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ. | *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν* 35
*ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε. | ἐγένετο* 36
*γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ. | καὶ πάλιν* 37
*ἑτέρα γραφὴ λέγει· ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.*

E Μετὰ δὲ ταῦτα ἠρώτησεν τὸν Πιλᾶτον Ἰωσὴφ ἀπὸ Ἀριμαθαίας, ὢν μαθητὴς 38
τοῦ Ἰησοῦ κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, ἵνα ἄρῃ τὸ σῶμα τοῦ
Ἰησοῦ· καὶ ἐπέτρεψεν ὁ Πιλᾶτος. ἦλθον οὖν καὶ ἦραν αὐτόν. | ἦλθεν δὲ καὶ Νικό- 39
δημος, ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον, φέρων μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης
ὡς λίτρας ἑκατόν. | ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις 40
μετὰ τῶν ἀρωμάτων, καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν. | ἦν δὲ ἐν τῷ 41
τόπῳ ὅπου ἐσταυρώθη κῆπος, καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινόν, ἐν ᾧ οὐδέπω οὐ-
δεὶς ἦν τεθειμένος· | ἐκεῖ οὖν διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων, ὅτι ἐγγὺς ἦν 42
τὸ μνημεῖον, ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν.

Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἔρχεται πρωῒ σκοτίας ἔτι οὔσης **20**
εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου.

R *Τρέχει οὖν καὶ ἔρχεται πρὸς Σίμωνα Πέτρον καὶ πρὸς τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν* 2
*ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, καὶ λέγει αὐτοῖς· ἦραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου, καὶ οὐκ*
*οἴδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν. | Ἐξῆλθεν οὖν ὁ Πέτρος καὶ ὁ ἄλλος μαθητής, καὶ* 3
*ἤρχοντο εἰς τὸ μνημεῖον. | ἔτρεχον δὲ οἱ δύο ὁμοῦ· καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς προέδρα-* 4

---

**28** ἰδὼν **E G H K** cop aeth Cyr pl gegen εἰδὼς **S B** al. Die Bevorzugung von ἰδὼν kann allein auf Grund der literarkritisch sich ergebenden Textkomposition ganz verständlich werden. Es ist wahrscheinlicher, daß der Redaktor den Einschub in dem Stichwort hat auslaufen lassen, bei dem er den Text unterbrach, als daß er ein bloß verwandtes wählte. Das εἰδὼς ist als dogmatische Steigerung leicht verständlich. | **30** εἶπεν ohne vorhergehendes ὁ Ἰησοῦς **S*** a. Die Hinzufügung von ὁ Ἰησοῦς ist leicht begreiflich, die Weglassung ganz unbegreiflich. Daß der Platz von ὁ Ἰησοῦς bei den es hinzufügenden Zeugen schwankt, zwischen hinter und vor τὸ ὄξος, vollendet den Beweis. | **38** τοῦ Ἰησοῦ (mit Artikel) alle außer **B**. | ἦλθον οὖν καὶ ἦραν αὐτόν **S*** it pc. Das τὸ σῶμα αὐτοῦ statt αὐτόν ist sicher pedantische Korrektur. Dann muß man aber den Zeugen, die αὐτόν haben, auch in der Pluralform der Verben trauen. |

---

**28** ἵνα bis γραφή Zusatz von **R**. | **35. 36. 37** Zusatz von **R**. | **2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11** bis κλαίουσα. Großer Zusatz von **R**. |

5 *μεν τάχιον τοῦ Πέτρου καὶ ἦλθεν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον,* | *καὶ παρακύψας βλέπει* R
6 *κείμενα τὰ ὀθόνια, οὐ μέντοι εἰσῆλθεν.* | *ἔρχεται οὖν καὶ Σίμων Πέτρος ἀκολου-*
7 *θῶν αὐτῷ, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ μνημεῖον· καὶ θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα,* | *καὶ τὸ σουδάριον, ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον ἀλλὰ χωρὶς*
8 *ἐντετυλιγμένον εἰς ἕνα τόπον.* | *τότε οὖν εἰσῆλθεν καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς ὁ ἐλθὼν*
9 *πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν·* | *οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γρα-*
10 *φήν, ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.* | *ἀπῆλθον οὖν πάλιν πρὸς αὐτοὺς οἱ*
11 *μαθηταί.* | *Μαρία δὲ εἱστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω κλαίουσα.*
12 Ὡς οὖν ἔκλαιεν, παρέκυψεν εἰς τὸ μνημεῖον, | καὶ θεωρεῖ ἀγγέλους ἐν λευκοῖς E καθεζομένους, ἕνα πρὸς τῇ κεφαλῇ καὶ ἕνα πρὸς τοῖς ποσίν, ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα
13 τοῦ Ἰησοῦ. | καὶ λέγουσιν αὐτῇ ἐκεῖνοι· γύναι, τί κλαίεις; λέγει αὐτοῖς· ὅτι ἦραν
14 τὸν κύριόν μου, καὶ οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν. | ταῦτα εἰποῦσα ἐστράφη εἰς τὰ
15 ὀπίσω, καὶ θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἑστῶτα, καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν. | λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· γύναι, τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς; ἐκείνη δοκοῦσα ὅτι ὁ κηπουρός ἐστιν, λέγει αὐτῷ· κύριε, εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν, εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν, κἀγὼ αὐτὸν
16 ἀρῶ. | λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· Μαρία. στραφεῖσα ἐκείνη λέγει αὐτῷ Ἑβραϊστί· Ῥαβ-
17 βουνί (ὃ λέγεται διδάσκαλε). | λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· μή μου ἅπτου, οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ εἰπὲ αὐτοῖς· ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν.
18 | ἔρχεται Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς ὅτι ἑώρακα τὸν κύριον, *καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ.* R
19 Οὔσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων, καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμέ- E νων ὅπου ἦσαν οἱ μαθηταὶ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ
20 ἔστη εἰς τὸ μέσον, καὶ λέγει αὐτοῖς· εἰρήνη ὑμῖν. | καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν καὶ τὰς
21 χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς. ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταὶ ἰδόντες τὸν κύριον. | εἶπεν οὖν αὐτοις πάλιν· εἰρήνη ὑμῖν· καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατὴρ κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς.
22 23 | καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς· λάβετε πνεῦμα ἅγιον. | ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφέωνται αὐτοῖς· ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται.
24 Θωμᾶς δὲ *εἷς ἐκ τῶν δώδεκα*, ὁ λεγόμενος Δίδυμος, οὐκ ἦν μετ' αὐτῶν ὅτε ἦλθεν R E
25 Ἰησοῦς. | ἔλεγον οὖν αὐτῷ οἱ ἄλλοι μαθηταί· ἑωράκαμεν τὸν κύριον. ὁ δὲ εἶπεν

---

**12** ἀγγέλους ohne vorhergehendes δύο S* e. Das ist besser, weil geheimnisvoller erzählt; das Betonen der ohnehin von selbst sich ergebenden Zweizahl ist Bedürfnis nach Übergenauigkeit. | **16** Μαρία D pl. An dieser einen Stelle könnte man zweifeln, ob der Schriftsteller nicht ausnahmsweis auch im Nicht-accus. Μαριὰμ gebraucht habe, um Jesu aramäische Redeweise nachzuahmen. Eine genaue Prüfung seiner Art ergibt, daß er bei Jesus bewußt jede Erinnerung an das Aramäische vermieden hat und nur bei der Anrede Glaubender an ihn leise das historische Kolorit zur Geltung gebracht hat. So ist auch hier die von ihm sonst gebrauchte Namensform das wahrscheinlich Richtige. | **17** ἀδελφοὺς ohne folgendes μου S* D e Ir. Über die Stelle ist die literarkritische Analyse zu vergleichen. | **18** Μαρία D pl. Vgl. $19_{25}$. $20_{1}$. Man kann einen Schriftsteller nicht willkürlich in eigner Rede mit der Namensform wechseln lassen. | **21** πάλιν ohne vorhergehendes ὁ Ἰησοῦς S D lat pc. |

(**Ab 2 bis 11** κλαίουσα. Großer Zusatz von R.) | **18** καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ Zusatz von R. | **24** εἷς ἐκ τῶν δώδεκα Zusatz von R. |

E αὐτοῖς· ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἥλων καὶ βάλω μου τὸν δάκτυλον εἰς τὸν τόπον τῶν ἥλων καὶ βάλω μου τὴν χεῖρα εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ, οὐ μὴ πιστεύσω. | Καὶ μεθ' ἡμέρας ὀκτὼ πάλιν ἦσαν ἔσω οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, καὶ 26 Θωμᾶς μετ' αὐτῶν. ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς τῶν θυρῶν κεκλεισμένων, καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον καὶ εἶπεν· εἰρήνη ὑμῖν. | εἶτα λέγει τῷ Θωμᾷ· φέρε τὸν δάκτυλόν σου ὧδε 27 καὶ ἴδε τὰς χεῖράς μου, καὶ φέρε τὴν χεῖρά σου καὶ βάλε εἰς τὴν πλευράν μου, καὶ μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός. | ἀπεκρίθη Θωμᾶς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὁ κύριός μου 28 καὶ ὁ θεός μου. | λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὅτι ἑώρακάς με, πεπίστευκας; μακάριοι 29 οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες.

Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν αὐ- 30 τοῦ, ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· | ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα 31 πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

R *Μετὰ ταῦτα ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐπὶ τῆς θαλάσ-* **21** *σης τῆς Τιβεριάδος· ἐφανέρωσεν δὲ οὕτως. | ἦσαν ὁμοῦ Σίμων Πέτρος καὶ Θωμᾶς* 2 *ὁ λεγόμενος Δίδυμος καὶ Ναθαναὴλ ὁ ἀπὸ Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας καὶ οἱ τοῦ Ζεβε-δαίου καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο. | λέγει αὐτοῖς Σίμων Πέτρος· ὑπάγω* 3 *ἁλιεύειν. λέγουσιν αὐτῷ· ἐρχόμεθα καὶ ἡμεῖς σὺν σοί. ἐξῆλθον καὶ ἐνέβησαν εἰς τὸ πλοῖον, καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν. | πρωΐας δὲ ἤδη γενομένης ἔστη* 4 *Ἰησοῦς ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν· οὐ μέντοι ᾔδεισαν οἱ μαθηταὶ ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν. | λέγει* 5 *οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· παιδία, μή τι προσφάγιον ἔχετε; ἀπεκρίθησαν αὐτῷ· οὔ. | ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὸ δίκτυον, καὶ εὑρήσετε.* 6 *ἔβαλον οὖν, καὶ οὐκέτι αὐτὸ ἑλκύσαι ἴσχυον ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων. | λέγει* 7 *οὖν ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· ὁ κύριός ἐστιν· Σίμων οὖν Πέτρος, ἀκούσας ὅτι ὁ κύριός ἐστιν, τὸν ἐπενδύτην διεζώσατο, ἦν γὰρ γυμνός, καὶ ἔβαλεν ἑαυτὸν εἰς τὴν θάλασσαν· | οἱ δὲ ἄλλοι μαθηταὶ τῷ πλοιαρίῳ ἦλθον,* 8 *οὐ γὰρ ἦσαν μακρὰν ἀπὸ τῆς γῆς ἀλλὰ ὡς ἀπὸ πηχῶν διακοσίων, σύροντες τὸ δίκτυον τῶν ἰχθύων. | ὡς οὖν ἀπέβησαν εἰς τὴν γῆν, βλέπουσιν ἀνθρακιὰν κει-* 9 *μένην καὶ ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον. | λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἐνέγκατε ἀπὸ* 10 *τῶν ὀψαρίων ὧν ἐπιάσατε νῦν. | ἀνέβη Σίμων Πέτρος καὶ εἵλκυσεν τὸ δίκτυον* 11 *εἰς τὴν γῆν μεστὸν ἰχθύων μεγάλων ἑκατὸν πεντήκοντα τριῶν· καὶ τοσούτων ὄντων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον. | λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· δεῦτε ἀριστήσατε. οὐδεὶς δὲ* 12 *ἐτόλμα τῶν μαθητῶν ἐξετάσαι αὐτόν· σὺ τίς εἶ; εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν. | ἔρχεται* 13 *ὁ Ἰησοῦς καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς, καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως. | τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν.* 14

*Ὅτε οὖν ἠρίστησαν, λέγει τῷ Σίμωνι Πέτρῳ ὁ Ἰησοῦς· Σίμων Ἰωάννου,* 15 *ἀγαπᾷς με πλέον τούτων; λέγει αὐτῷ· ναί, κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ· βόσκε τὰ ἀρνία μου. | λέγει αὐτῷ πάλιν δεύτερον· Σίμων Ἰωάννου, ἀγα-* 16

---

**25** μου τὸν δάκτυλον Wortstellung nach S D pc. Diese Wortstellung ist leidenschaftlicher, also künstlerischer. Die Herstellung der gewohnten Wortstellung ist leicht begreiflich als Korrektur. | **30** αὐτοῦ S D lat sy pl. | **1** ὁ Ἰησοῦς (mit Artikel) S lat sy pl. | **4** γενομένης S D lat pl. | ἐπὶ S D al. | **5** ὁ Ἰησοῦς (mit Artikel) D pl. | **12** δὲ hinzugefügt mit S D pl. | **13** ὁ Ἰησοῦς (mit Artikel) S pl. | **14** ὁ Ἰησοῦς (mit Artikel) S pl. |

---

**Kap. 21.** Als Ganzes Zusatz von R. |

πᾶς με; λέγει αὐτῷ· ναί, κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ· ποίμαινε τὰ R
17 προβάτιά μου. | λέγει αὐτῷ τὸ τρίτον· Σίμων Ἰωάννου, φιλεῖς με; ἐλυπήθη ὁ Πέτρος ὅτι εἶπεν αὐτῷ τὸ τρίτον· φιλεῖς με; καὶ λέγει αὐτῷ· κύριε, πάντα σὺ
18 οἶδας, σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε· λέγει αὐτῷ· βόσκε τὰ προβάτιά μου. | ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ὅτε ἦς νεώτερος, ἐζώννυες σεαυτὸν καὶ περιεπάτεις ὅπου ἤθελες· ὅταν δὲ γηράσῃς, ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου, καὶ ἄλλοι ζώσουσίν σε καὶ οἴσουσιν
19 ὅπου οὐ θέλεις. | τοῦτο δὲ εἶπεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν. καὶ
20 τοῦτο εἰπὼν λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι. | ἐπιστραφεὶς ὁ Πέτρος βλέπει τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ἀκολουθοῦντα, ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ
21 στῆθος αὐτοῦ καὶ εἶπεν· κύριε, τίς ἐστιν ὁ παραδιδούς σε; | τοῦτον οὖν ἰδὼν ὁ
22 Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ· κύριε, οὗτος δὲ τί; | λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἐὰν αὐτὸν
23 θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; σύ μοι ἀκολούθει. | ἐξῆλθεν οὖν οὗτος ὁ λόγος εἰς τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήσκει· οὐκ εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι οὐκ ἀποθνήσκει, ἀλλ᾿· ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ;

24 Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς ἐστιν αὐτοῦ ἡ μαρτυρία.

25 [Ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ᾿ ἕν, οὐδ᾿ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρήσειν τὰ γραφόμενα βιβλία.] Gl

---

**17** καὶ λέγει αὐτῷ S D lat al. | βόσκε ohne vorhergehendes (ὁ) Ἰησοῦς S D lat sy$^{s}$ al. | **18** ἄλλοι bis οἴσουσιν Plural nach S D sy pc. Der Singular ist um der Antithetik willen eingetragen. | **24** ἀληθής bis μαρτυρία Wortstellung nach D Cyr. So ist die Wortstellung der für 19$_{35}$ bezeugten am ähnlichsten, und so gewinnt man zugleich die Ursprungslesart für die beiden sonst hier bezeugten Wortstellungen. | **25** Der Vers fehlt S*. |

---

**25** Der Vers ist nachgetragen, vermutlich eine alte Schlußglosse. **R** hat seine Arbeit mit Vers **24** geschlossen. |

## Zweiter Teil.

# Literarkritische Analyse.

### Allgemeines.

Die festen Punkte, von denen eine literarkritische Analyse ausgehen muß, sind folgende:

1. Kap. 21 ist nachträglich von fremder Hand zugefügt. Das mit dem ganzen Kapitel untrennlich verbundene Zeugnis Dritter für den Verfasser und sein Evangelium, wie es 21 $_{24}$ enthält, macht es unmöglich, in Kap. 21 einen Nachtrag zu sehen, den der Verfasser selbst nach dem deutlichen Schluß in Kap. 20 zugesetzt hat. Die Hand, die 21 $_{24}$ schrieb, hat auch 19 $_{35}$ geschrieben, also auch im Evangelium selbst Zusätze gemacht.

2. Mit den Abschiedsreden ist irgend etwas passiert: a) An die Aufforderung, zum Weggehen aufzustehen 14 $_{31}$, kann sich nur das Gebet 17 $_{1}$ ff. geschlossen haben. b) Es ist nicht einleuchtend, daß Kap. 15 und 16 nichts als nachträglicher Zusatz eines Dritten sind, man muß vielmehr untersuchen, ob nicht ein komplizierterer Vorgang, eine erweiternde und Umstellungen nicht scheuende Umarbeitung der ganzen Abschiedsreden, sich wahrscheinlich machen läßt.

3. Was jetzt 7 $_{19-24}$ steht, hat einmal in Kap. 5 gestanden. Sein jetziger Platz ist ganz unmöglich.

4. Was jetzt 12 $_{33-36\,a}$ steht, hat einmal nach 8 $_{28}$ gestanden. Allein auf 8 $_{28}$, nicht auf 12 $_{32}$ ist 12 $_{34}$ eine Antwort.

5. Der Hirtenspruch Kap. 10 ist in seiner jetzigen vieltönigen Fassung nur durch Annahme einer umbiegenden Erweiterung zu verstehen.

6. In 4 $_{2}$ und 7 $_{22}$ sind den Haupttext korrigierende Bemerkungen, die durch keine Textkritik zu beseitigen sind, in den Text hineingeschrieben.

Mit diesen, abgesehen von Ziffer 4 nicht von mir stammenden, höchstens wie in Ziffer 2 von mir modifizierten Beobachtungen, die absolut sicher sind, und deren Begründung im folgenden zu den betreffenden Stellen nachgelesen werden kann, ist Folgendes bewiesen:

*1.* I n p o s i t i v e r H i n s i c h t: a) Das heutige vierte Evangelium ist von dritter Hand erweitert worden. b) Die Erweiterungen umfassen größere Einschübe wie kleinere Zwischenbemerkungen. c) Bei diesen Erweiterungen ist der Sinn einzelner Stellen umgebogen worden. d) Der Bearbeiter hat einzelne Umstellungen gemacht.

*2.* I n n e g a t i v e r H i n s i c h t: a) Bei den Umstellungen ist der ursprüngliche Text konserviert worden. Änderungen des Wortlauts des ursprünglichen Evangeliums können bei der Umarbeitung also nur in s e h r b e g r e n z t e m Umfang vorgekommen sein. b) Keine der sich für die Bearbeitung findenden Spuren führt auf eine grundstürzende Änderung in Bestand und Aufbau des Evangeliums. Es sind nur kleinere Teilstücke umgesetzt worden. c) Es handelt sich bei der Bearbeitung also nicht um Einarbeitung neuer Quellenschriften, sondern um eine rein ausgleichende und nachbessernde Tätigkeit, die ein gegebnes Evangelium nach bestimmten Maßstäben und Gesichtspunkten brauchbar macht. Die Frage nach den Quellenschriften und Traditionen des vierten Evangeliums hat mit der nach der Tätigkeit der das vierte Evangelium überarbeitenden Hand nichts zu tun. Daher sind die bei der Analyse sich ergebenden Beobachtungen über außersynoptische Traditionen (T) nicht mit denen über das Verhältnis von E und R zu verwechseln.

Nach den sich so ergebenden Gesichtspunkten, von denen *2b* und *c* mir eigentümlich sind, bin ich an die Arbeit gegangen. Entscheidend ist natürlich stets die Einzelbeobachtung zu der betreffenden Stelle. Aber ohne den Halt in bestimmten Grundeinsichten wird literarkritische Arbeit sinnlos. Der Beweis dafür, daß ich im großen und ganzen auf dem richtigen Wege mich versucht habe, ist für mich: A. Es ist mir gelungen, ein sinnvolles und in sich geschlossenes Werk als das ursprüngliche Evangelium herauszuschälen. B. Es ist mir gelungen, ein ganz bestimmtes und scharfes Bild von Sinn und Absicht der Redaktion zu gewinnen.

Wem literarkritische Arbeit widerwärtig ist, dem sage ich: Ich bin ursprünglich ein leidenschaftlicher Gegner jedes literarkritischen Versuchs am vierten Evangelium gewesen. Die Beobachtung hat mir mein Vorurteil erst zerbrechen müssen. Und weiter: Wenn von den oben angegebenen sechs Punkten auch nur drei zu recht bestehn, dann ist es wissenschaftliche Pflicht, die Analyse zu versuchen. Einspruch gegen eine bestehende wissenschaftliche Aufgabe ist sinnlos.

## Einzeluntersuchung.

### Kap. 1.

**3. 4.** Das ganze Rätsel dieses Textes und seiner widerspruchsvollen Überlieferung löst sich, wenn man annimmt, daß in E ursprünglich gestanden hat: ... *καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδέν. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* ... Diese Aussage konnte in der gnostischen Krise leicht so mißdeutet werden, daß es ein Nichts, ein Chaos gebe, welches ohne Gott und den Logos geworden sei. Um dieser Mißdeutung vorzubeugen, setzte R (der sich uns auch sonst noch stark als durch antignostische Interessen bestimmt erweisen wird) zu *οὐδὲν* hinzu: *ὃ γέγονεν*. Dieser Zusatz brachte sprachliche Schwierigkeiten und Mißverständnisse. Da der Anschluß *οὐδὲν ὃ γέγονεν* sprachlich wie logisch schwer ist, zog sich *ὃ γέγονεν* zum Folgenden hinüber, erzwang dort die Korrektur von *ἦν* in *ἐστίν*, und so entstand der ziemlich sinnlose Text, der in S D it $sy^c$ sich mehr oder weniger durchgeführt findet: *καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδέν. ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν*. Wo diese Entwicklung nicht eintrat, half man sich, indem man durch Verwandlung von *οὐδὲν* in *οὐδὲ ἕν* den Anschluß von *ὃ γέγονεν* erleichterte. So entstand der Text unsrer meisten guten Zeugen außer S D, der heute herrscht. Aus dieser Analyse der Sachlage ergibt sich, daß ... *καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲν ὃ γέγονεν. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* ... der einzige Text ist, von dem aus alle Varianten der Überlieferung verstanden werden können, dieser Text aber nach seiner der Textkritik unzugänglichen Entstehung die Unterscheidung zweier Verfasser voraussetzt, von denen der zweite (R) das *ὃ γέγονεν* in das Werk des ersten (E) hineinschrieb.

**6–13.** Ich habe mich so lange wie möglich dagegen gewehrt, im Prolog eine Tätigkeit von R anzunehmen. Von einem solchen Prolog darf man nicht simple Logik verlangen, und der Gedankengang als solcher ist, dies in Rechnung gestellt, geschlossen. Aber sprachliche Beobachtungen beweisen den Eingriff von R: a) Von *10* ab ist das Subjekt der Aussage im Maskulinum. Es ist sonst im vierten Evangelium nicht Brauch, daß vom Neutrum (*τὸ φῶς*) ins Maskulinum übergegangen wird. D. h. *10* beweist, daß *9* übersetzt werden muß: Er (der Logos) war das Licht usw. b) Diese Übersetzung von *9* ist zugleich die einzige, die sprachlich natürlich ist, wie das Urteil griechischer Väter beweist. In Frage kommend wäre sonst nur noch: Das Licht war da usw., und

das ist hart und kaum verständlich gesagt. Die Verbindung aber von *ἦν* mit *ἐρχόμενον* ist vollends unnatürlich. D. h. auch der Tatbestand von *9* selbst führt auf die Übersetzung, die von *10* her erzwungen wird. c) Die Worte *9 τὸ ἀληθινόν* sind sicher Zusatz von R nach dem, was sich über den Sprachgebrauch von E und R beobachten läßt; vgl. 6 $_{32}$. — Nimmt man alle drei Beobachtungen zusammen, so ist klar, daß vor dem so lautenden *9* die Verse *6—8* nicht gestanden haben können. Nach der Zwischenschaltung von *6—8* kann keiner mehr verstehen, daß der „er", von dem *9* ff. reden, der Logos ist. So wird es Pflicht, den Zusammenschluß von *5* mit *9* f., der sich so leicht ergibt, als den ursprünglichen anzuerkennen. Anderseits haben nun die hier ausgeschiedenen Verse *6—8* eine fast selbstverständliche Fortsetzung in *19*, wo sie vorausgesetzt werden. Es hat demnach als sicher zu gelten, daß R *6—8* aus ihrer ursprünglichen Stelle hierher in den Prolog gepflanzt hat und mit *τὸ ἀληθινόν 9* die Rücklenkung zum Logos sichergestellt hat. Das Motiv dieser Operation ist jedem die Dogmengeschichte des 2. Jahrhunderts Kennenden klar. R wollte die kosmologische und die soteriologische Funktion des Logos, den Logos asarkos und den Logos ensarkos, deutlich scheiden und die Deutung von 1 $_{9}$ $_{10}$ auf den Logos asarkos hindern. Es ist also weiter ein sicheres exegetisches Ergebnis der Literarkritik, daß für R genau *9* die Rede vom Logos ensarkos begonnen hat. Für E ist damit noch nichts sicher ausgesagt.

**15** (mit *ὅτι* Anf. 16) Zusatz von R nach 1 $_{27.30}$; zerlegt das Zeugnis der Gemeinde *14. 16. 17. 18* in das Zeugnis des apostolischen Augenzeugen *14* und das der Gemeinde nach ihm *16—18*. Das „Sehen" *14* erhält dadurch einen andern betonten Sinn. Der Zusatz verrät sich durch Störung des Zusammenhangs von *14* und *16* und durch die Unmöglichkeit, das „wir" *16* zu dem „ich" *15* in Beziehung zu setzen. Das *ὅτι* am Anfang von *16* ist ein weiterer Beleg. Es kann nur als Bindekitt der Einfügung zum Folgenden hin verstanden werden. Zwei *ὅτι*-Sätze aufeinander wie jetzt in *16 a* und *16 b* finden sich sonst nicht.

**20.** *Καὶ οὐκ ἠρνήσατο καὶ ὡμολόγησεν* sieht wie ein unterstreichender Zusatz aus. Das *οὐκ ἠρνήσατο* ist logisch sehr schwierig, und die Wiederholung des *καὶ ὡμολόγησεν* stilistisch auffallend und dadurch, daß „bekennen und nicht leugnen" ein sonst belegbares Wortpaar ist, noch nicht ge-

deckt. Vgl. die Unterstreichung *8*. Sicherheit wird nicht gefordert werden können. Die Entscheidung liegt bei dem, was sich als Gesamtbild von R.s Tätigkeit und von E.s Stil ergibt.

**24.** Zusatz von R zum Ausgleich mit Matth. $3_{7-12}$. Er verrät sich durch den Charakter des ergänzenden Nachtrags zu *19*. Sachlich kann er gut und gern die Meinung von E treffen. Ein Interesse der Pharisäer an Johannes ist $4_1$ mittelbar vorausgesetzt. Aber auch $5_{33}$, wo die Sendung an Johannes erwähnt wird, sind die Angeredeten vorher nur ganz allgemein als Juden bezeichnet worden.

Wo man den Nachtrag R in *24* erkannt hat, hat man die ganze Gruppe *24—27* der Redaktion zugewiesen. Unmöglich ist das nicht, aber auch nicht sonderlich wahrscheinlich. Die Frage nach dem Grunde der Taufe ist natürlich, nachdem Johannes die Voraussetzungen, die allein ihn (mindestens nach dem Verständnis des Christentums im nachapostolischen Zeitalter) zur vollmächtigen Taufe berufen hätten, sämtlich verneint hat, und die Antwort des Johannes, seine Taufe sei eine unvollmächtige Wassertaufe, wie sie — so ist es gemeint — jeder vollziehen kann, entspricht dem Johannesbilde von E gut. Ohne das würde der negativen Seite des Johannesbildes, wie es der Verfasser am ersten Tage zeichnet, etwas fehlen. Dagegen würde dies Bild vollständig bleiben und der Zusammenhang des Gesprächs geschlossener werden, wenn man *25* an *21* schlösse, also nicht bloß *24*, sondern *22—24* der Redaktion zuwiese. Das Bedürfnis des Ausgleichs mit den Synoptikern könnte diesen Zusatz auch leicht als Werk von R erklären. Nur ist es eben nicht zwingend genug, da der Gesprächszusammenhang auch bei Stehenlassen von *22. 23* klar und ohne Wiederholung ist.

**48.** Die Nathanaelgeschichte, das erste nicht als Weitergestaltung synoptischer Erzählung begreifliche Stück, ist vielleicht von E selbst nicht ganz verstanden. Auch wenn man das Bild vom unter dem Feigenbaum sitzenden Rabbi als ihm und seinen Lesern durch Beobachtung bekannt voraussetzen muß: es ist ja mit diesem Bilde so wenig angefangen, daß die Geschichte etwas Bruchstückartiges behält. Warum ist der Feigenbaum als Ort des Schriftstudiums und d. h. der religiösen Meditation von ihm nicht näher erläutert worden, ebenso wie die aramäischen Worte erläutert werden? Man

glaubt zum wenigsten zu spüren, daß die Geschichte einmal anders und lebendiger erzählt worden ist. Es taucht also hier die Spur einer von E vorgefundnen außersynoptischen Überlieferung, T, auf.

## Kap. 2.

**1.** Die deutlichste Spur von T in $2_{1-12}$ ist *12*, eine unverstandene und für den Aufbau von E sinnlose, auch aus R nicht erklärbare Notiz. Vers *4. 5* erklären sich aus dem Geheimsinn der Geschichte in E: an die Stelle der gesetzlichen jüdischen Reinigung tritt der Empfang des Geistes, das aber ist eine Vorwegnahme der Frucht der Todes-„Stunde" Jesu. Eine literarkritische Aussonderung von T aus E ist aber hier wie fast überall unmöglich. Der Verfasser hat nur selten rein mechanisch übernommen. Selbst darüber, ob T schriftlich fixiert war, ist darum in sehr vielen Fällen eine Entscheidung unmöglich.

**13.** Zu *καὶ ἐγγὺς* bis *Ἰουδαίων* siehe Vers *23*, die Zugehörigkeit der Worte zu E ist danach recht unwahrscheinlich.

**14. 15.** Die Rinder und Schafe, die die einzige wesentliche Abweichung vom synoptischen Bericht über den Hergang in *13—16* bedeuten, sind erst von R in beiden Versen eingefügt, wie sich in der unmöglichen Wendung *πάντας . . . τά τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας 15* verrät. Die Zufügung ist ungeschichtlich, da Feilhaltung von Rindern und Schafen im Heiligtum selbst nirgends von jüdischen Quellen bezeugt ist, und ist nur ertragbar beim Verzicht darauf, sich die Austreibung des Viehstapels durch Jesus anschaulich vorzustellen. Grund der Zufügung durch R kann allein die Absicht sein, die Totalität der Verneinung alles Opferdienstes durch Jesus mit Bezug auf die praktisch wichtigsten Arten des heidnischen Tieropfers auszudrücken. Nach Abzug dieser Zutat von R ist die Austreibungsgeschichte selbst ganz mit den Synoptikern stimmend. E hat hier keine andre Quelle als die Synoptiker gehabt.

**16.** Sachlich gehört das Wort Jesu gegen das Handeln zum Verschütten des Geldes und Umwerfen der Tische. Sprachlich bringt der Zusatz *τοῖς* bis *πωλοῦσι* etwas schlechthin Fremdartiges in Ausdruck und Rhythmus. Wie

E die Worte gefügt hätte, zeigt 8 $_{31}$. Der Zusatz von R ist bedingt durch die Rücksicht auf Matthäus, nach dem das Wort, das Jesus bei der Reinigung spricht, an die Taubenhändler gerichtet erscheint.

**17** stört den engen Zusammenhang zwischen *16* und *18* und verrät sich dadurch als Zusatz von R, der seine Form unter dem Einfluß von *22* bekommen hat. (Ähnlich sind die übrigen wenigen Stellen, die einen alttestamentlichen Schriftbeweis im Stil des Matth. bringen, fast immer als Störungen des Zusammenhangs und damit Zusätze von R erkennbar.)

**22.** *τῇ γραφῇ καὶ* ist durch den Zusammenhang nicht gerechtfertigt und daher wohl Zusatz von R. Diese Zusammenstellung von Schrift und Wort Jesu als Glaubensobjekte in einem Atem führt ziemlich tief ins 2. Jahrhundert. Für R ist sie denkbar. In E.s Denkweise wäre sie eine Singularität. Wort Jesu kann in Zusammenstellung mit Schrift nur als auktoritativ fixierter, ebenso wie die Schrift des Alten Testaments als Beweismittel anführbarer Ausspruch Jesu verstanden werden. Und so ist Wort Jesu bei E nun und nimmermehr gemeint.

**23.** Von *ἐν τῷ πάσχα* und *ἐν τῇ ἑορτῇ* ist eins Dublette zum andern. Also hat R zur Verdeutlichung das Fest näher bezeichnet. Man kommt angesichts der Klarheit des Tatbestands auf den Gedanken, *13a καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων* als Zusatz von R zu streichen, und *13b καὶ ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς* eng mit dem Ende von *12* zu verbinden. Das gäbe eine festere Einfügung von *12* in die Erzählung. Tendenz der Zusätze von *13* und *23*: Ausgleich mit den Synoptikern, welche die Tempelreinigung in eine Passahzeit legen, daneben aber auch ein überall erkennbares Bedürfnis von R, die Feste, zu denen Jesus Jerusalem besucht, genau zu fixieren.

**25** ist aus stilistischen Gründen (der Satzanschluß holpert und das Ganze ist weitschweifige Paraphrase von *24* Ende, Betonung der christologischen Folgen) als Zusatz von R verdächtig, ohne daß sich doch Sicherheit des Urteils erreichen ließe. Die ähnliche Stelle 6 $_{64}$ läßt sich als Zusatz von R nachweisen. Die Betonung des Vorwissens von Jesus scheint Eigenheit von R zu sein.

## Kap. 3.

**5. 7.** Man geht am besten von der Beobachtung des Zusammenhangs aus. *6* ist klare und bestimmte Erwiderung Jesu auf *4*, und *8* gehört mit *6* untrennlich und eng zusammen. Nimmt man *5* und *7* heraus, so bekommt *3* auf den Einwand des Nikodemus in *4* mit *6* und *8* eine festgefügte Erläuterung. Die Einfügung, an der R lag, ist *5*: er wollte eine klare und bestimmte Beziehung auf die christliche Taufe herstellen und erläuterte darum *3* durch *5*. Damit aber war die Rede Jesu aus einer Antwort zu einem einfach weiter vor sich Hinreden geworden, und das *ἄνωθεν* durch eine neue fremde Beziehung auf die Seite gedrängt. R griff darum in *7* noch einmal auf *3* zurück, um wenigstens das entscheidende *8*, daß es sich bei der Geistgeburt um ein unbegreifliches Wunder handelt, mit *3* zu verbinden. Stilistische Beobachtungen stützen die Ausscheidung von *5*. a) Wenn es sich — wie hier bei Nikodemus — darum handelt, daß man etwas, was man schon tut, nicht tun soll, gebraucht E *μή* mit imper. praes., vgl. $2_{16}$. $5_{14}$. $19_{21}$. $20_{27}$. (Auch $20_{17}$ verstehe ich so, daß Jesus eine schon im Gang befindliche Handlung abwehrt.) *μή* mit konj. aor. ist nur möglich, wenn die verbotene Handlung noch nicht begonnen hat. b) Wie hier *μὴ θαυμάσῃς* so ist $5_{28}$ *μὴ θαυμάζετε* von R rein technisch als Einsatz einer Zufügung gebraucht. c) Ein Schriftsteller, der *6* u. *8* von der Geburt aus dem Geist spricht, hat in *5* nicht von der Geburt aus Wasser und Geist gesprochen. — Da E, vgl. $3_{22}$. $4_{1}$, Jesus als Taufenden kennt und $1_{33}$ den Täufer die Geisttaufe weissagen läßt, so hat er natürlich die christliche Taufe als Zeichen und Gleichnis der Geisttaufe verstanden. Da dem Evangelium aber der Gedanke fremd ist, daß die Taufe zum echten Jünger Jesu macht und der Geistempfang für es erst nach dem Tode Jesu geschieht (vgl. die Abschiedsreden), so hat er nicht einfach die christliche Taufe mit der Geburt aus Gott gleichgesetzt. Was R in *5* zufügt, enthält diese Gleichsetzung gewiß nicht eindeutig und ist darum mit E nicht geradezu im Widerspruch. Es betont aber etwas, was E unbetont läßt.

**11** sprengt den Zusammenhang zwischen *10* und *12* und erweist sich durch das „Wir" als stilfremd. Der Vers gehört schon dem Stil nach dem gleichen R, der $19_{35}$. $21_{24}$ (u. 1. Joh. $1_{1}$) geschrieben hat. Im ursprünglichen E (*10* und *12*) wundert sich Jesus darüber, daß Nikodemus selbst das Irdische, d. h. die einfache christliche Anfangserkenntnis, daß Gott den Menschen im Geiste

neu macht, nicht faßt. Das Himmlische, das ihm dann ganz verborgen bleibt, ist, wie das Folgende zeigt, das Offenbarungsgeheimnis vom Fleischwerden des Wortes. Durch den Zusatz **R** in *11* verändert sich der Gedanke; *12* ist nun anders bezogen und hat einen viel allgemeineren Sinn, der an die Missionssituation der jungen Kirche anknüpft, bekommen. Das Irdische ist nunmehr die Taufhandlung, das Himmlische die in ihr empfangene wunderbare christliche Gottesoffenbarung überhaupt: wen die christliche Verkündigung nicht zum Glauben und sich taufen Lassen bewegt, dem bleibt die christliche Gotteserkenntnis, die Jesus vom Himmel gebracht hat, verschlossen. Die Veränderung ist von *5* her folgerichtig; aber angeredet sind nun die nicht Christ Werdenden allgemein. — Es ist auch $3_{32}$ zu vergleichen.

**14. 15.** Die beiden Verse tragen in das Offenbarungsmysterium das Todesmysterium in alttestamentlicher Umkleidung ein. Sie machen *13* unverständlich, indem sie das Wort von dem Menschensohn, der den Zugang zum Himmel hat, weil er himmlischen Ursprungs ist und in himmlischer Wirklichkeit lebt, gegenständlich auslegen auf den, der durch Kreuz und Auferstehung gen Himmel gefahren ist. Weil dann folgerichtig auch das *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* gegenständlich ausgelegt werden muß, also im Munde des noch nicht gen Himmel Gefahrenen sinnlos wird, darum haben viele Handschriften den Schluß von *13* gestrichen und damit aus der Umdeutung von *13* durch den *14* und *15* zusetzenden **R** die unausweichliche Folge gezogen. Durch die Einfügung von *14. 15* bekommt das *ἔδωκεν* in *16* als einzigen Sinn den der Hingabe in den Tod, während in **E** das höchstens der geheimnisvolle, hier noch nicht explizierte Sinn des Offenbarungsmysteriums ist. Es gibt keine Stelle in **E**, wo *διδόναι* im Sinne von *παραδιδόναι* gebraucht wird. Die Übersetzung mitteret in ff² und die Umschreibung *ἀπέστειλεν* bei Ath. verstehen den Inhalt des göttlichen Schenkens hier so, wie **E** es tat. — Es kommt noch ein ganz andres Moment hinzu, das sich aus dem Ergebnis der Analyse der beiden andern entscheidenden Stellen von der Erhöhung ($8_{28}$ ff. $12_{32}$ ff.) ergibt. Hat man erkannt, daß in **E** ursprünglich hinter $8_{28}$ die Verse $12_{33-36a}$ gestanden haben und daß die so sich ergebende Perikope die entscheidende Einführung des Begriffs der Erhöhung ist, so wird klar: a) die Vorwegnahme des Begriffs der Erhöhung $3_{14}$ zerstört einen überlegten dramatischen Aufbau; b) daß bei dieser Vorwegnahme der Begriff der Erhöhung aus dem Alten Testament (der „erhöhten" Schlange) erklärt wird, ist

einerseits künstlich und gewaltsam, denn Num. 21 $_{8}$ f. ist von einem „Erhöhen" der Schlange überhaupt nicht die Rede. Anderseits verdirbt es den natürlichen Sinn des Worts. Der Gebrauch von „erhöhen" 8 $_{28}$. 12 $_{33}$ ff. beruht darauf, daß in der Alltagssprache erhöht werden gleich gekreuzigt werden gesagt wird; daher erkennen die Juden auch sofort und ohne Schwierigkeit den nächsten gegenständlichen Sinn der Rede Jesu, daß er von der Kreuzigung des Menschensohns spricht. Der Verfasser legt dann natürlich eines seiner geliebten Wort- und Sinnspiele in den Ausdruck: daß gekreuzigt werden erhöht werden heißen kann, ist Gleichnis dafür, daß Jesus durch den Tod zum Vater geht und die Ehre empfängt. All das ist im voraus verdorben durch 3 $_{14}$. Man kann annehmen, daß R in einer andern sprachlichen Umwelt lebte als E und darum die natürliche Grundlage des Begriffs der Erhöhung in E nicht mehr erkannte. Darum schuf R mit der künstlichen Beziehung auf Num. 21 $_{8}$ f. einen notdürftigen Ersatz. Der Ausdruck erhöht werden für gekreuzigt werden ist (vgl. Schlatter zu 3 $_{14}$) im nördlichen Syrisch als üblich nachweisbar. Weshalb also sicher ist, daß E nach Syrien gehört, R außerhalb Syriens gesucht werden muß.

**16.** Die Ausscheidung von *ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον* als einen Zusatz von R kann ich für sich allein nicht glaubhaft machen. Man gehe alle Stellen, an denen der Begriff sonst im Evangelium vorkommt, durch und überzeuge sich, daß diese Stellen in der überwiegenden Mehrzahl aus jeweils verschiedenen örtlichen Gründen R anheimfallen. E sagt einfach Leben. Hier kann ich nur darauf hinweisen, daß der Begriff der *ζωὴ αἰώνιος* keine klare Beziehung zum folgenden Gedankengang hat. Der Gedankenschluß wird schärfer, wenn man den Zusatz wegläßt. Es kommen klangliche Gründe hinzu. Die drei Kola von *16* sind mit *ἀπόληται* zu Ende, das *ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον* ist ein Nachhinker. Grund des Zusatzes kann teils gewesen sein das Bedürfnis, eine abgerundete und vollständige Aussage über die Sendung des Sohnes zu besitzen, teils auch das Bedürfnis, den Vers zur Auslegung von *14. 15* umzugestalten.

**24.** Dieser Zusatz von R ist gemeint nicht als Korrektur der Synoptiker, sondern zur Ausgleichung des Widerspruchs mit ihnen durch eine Erklärung: diese Geschichte spielt vor dem Kommen Jesu nach Galiläa Mark. 1 $_{14}$; Matth. 4 $_{12}$. Als Zusatz von R ist der Vers dadurch kenntlich, daß eine ganze

Reihe von Ausgleichungen mit den Synoptikern als Zusätze R's nachweisbar sind und das *γὰρ* überhaupt nur als Zwischenbemerkung eines Evangelienlesers sinnvoll ist. Noch entscheidender aber ist, daß der Schluß von *23 καὶ παρεγίνοντο καὶ ἐβαπτίζοντο* dem Zusammenhang der Geschichte nach den Zulauf zur Taufe J e s u bedeutet. Durch den Einschub von *24* bekommt der Schluß von *23* die Beziehung auf Johannes, womit für die Klage *26* der Anlaß entfällt. Der Zusatz wird damit parallel zu dem gleichartigen Zusatz $4_2$.

**25.** Wenn die Konjektur *'Ιησοῦ* richtig sein sollte, dann hätten wir hier eine sonst verschollene alte Nachricht, also eine Spur von T. Auch die bildhaft semitische Art der Antwort des Johannes an seine Jünger *29* spricht für das Aufklingen einer vor E liegenden Überlieferung, ebenso der Ersatz von Gott durch *οὐρανός* in *27*. Daß E noch *'Ιησοῦ* geschrieben hat, ist auf Grund von *26* wahrscheinlich. T ist hier schriftlich fixiert zu denken.

**31—36.** In diesen Versen hat R zugesetzt. Die Nichtannahme des Zeugnisses Jesu kann schriftstellerisch nicht Aussage des Johannes in einer Situation sein, wo der Zulauf zu Jesus die Johannesjünger neidisch macht. Also ist *32 b καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει* R zuzuweisen. Schon $3_{11}$ hat sich das Gleiche als Zusatz von R erwiesen. Das in *32 a* hier als E gehörig Stehenbleibende mag dann als Ansatz für die Erweiterung hier und in $3_{11}$ gelten. Aber mit der Zuweisung von *32 b* an R kommt man noch nicht aus. Aus ganz *31* sind nur die ersten drei Worte als *E* gehörig zu halten, und diese drei Worte sind das Subjekt zu *32 a*. Nach $1_6$ ist es nicht gut möglich, so wie es *31* jetzt geschieht, Johannes schlankweg als den von der Erde Kommenden und von der Erde Zeugenden gegen Jesus zu stellen. Johannes ist von Gott gesandt und spricht vom Gotteslamm. R hat also die Antithetik zwischen dem Logos und Johannes auf eine etwas zu einfache und grobe Formel gebracht, und hat damit das Zeugnis des Johannes ganz beseitigt. Ähnliches tut dann R in dem Zusatz $5_{34}$. Dabei ist hier noch etwas andres Merkwürdiges entstanden. Der Zusatz in *31* erklärt *ἄνωθεν* anders als der Zusatz $3_5$ das *ἄνωθεν* $3_3$ erklärt. Aus dem Bedürfnis, das *ἄνωθεν* dort und hier je anders näher zu bestimmen, werden beide Zusätze (dort $3_5$, hier $3_{31}$ die Hauptmasse des Verses) vielleicht mit erklärt werden dürfen. Die Technik, einen Einsatz wieder in den unterbrochenen Wort-

laut von E hinein enden zu lassen (Ende des Zusatzes von R in *31* wieder mit *ἐρχόμενος*) gehört R als eigentümlich an.

## Kap. 4.

**2.** Der Zusatz von R verrät sich außer durch den Widerspruch zu $3_{22}$ dadurch, daß er die Aussage des Satzes, in den er eingeschoben ist, korrigiert. Vgl. auch zu $3_{24}$. Es handelt sich um einen Ausgleich mit den Synoptikern, die von einem Taufen Jesu nichts berichten.

**7.** Ich vermute, daß die Hinzufügung *ἐκ τῆς Σαμαρείας* zu *γυνή* erst R angehört. Man kann „Frau aus Samarien" nur von Ferne, von außerhalb Samariens aus sagen, und dieser Verzicht auf örtliche Nähe des Erzählungsstils macht einen seltsamen Gegensatz zu der zeitlichen Vergegenwärtigung. Absicht des Zusatzes kann nur sein, im voraus zu verdeutlichen, was zwei Verse später deutlich wird und sich überdies von selbst versteht.

**14.** *εἰς ζωὴν αἰώνιον* ist philologisch eine Verlegenheit: *ἅλλομαι εἰς* gibt es nicht, es muß ein loser finaler Anschluß sein. Und der, auch wenn er sprachlich als zur Not erträglich gelten sollte, stört das Gespräch. Die Antwort des Weibes mit ihrem Mißverständnis setzt voraus, daß Jesus schwebend geredet hat. Beim Fallen des Stichworts „ewiges Leben" hätte sie anders antworten müssen. Entwickelt ist der Zusatz von R aus dem vorhergehenden farblosen *εἰς τὸν αἰῶνα*.

**21—24.** Die Antwort Jesu hat keine Schärfe und Klarheit und leidet an Wiederholungen. Diese oft als „johanneischer Stil" ausgegebenen Wiederholungen erweisen sich bei Analyse fast regelmäßig als durch Zusätze von R bedingt. Scheidet man *22. 23* als Zutaten von R aus, so ergibt sich eine kurze und bestimmte Antwort Jesu: die Stunde des Messias macht allem Tempeldienst der Samariter und Juden ein gleichmäßiges Ende und bringt die Gott als Geist allein gemäße Anbetung in Geist und Wahrheit. — Der Zusatz von R sucht die Gleichstellung samaritischen und jüdischen Dienstes zu beseitigen: die Juden haben den Vorzug, daß sie in ihrem Tempel den anbeten, den sie kennen, und daß das Heil von ihnen kommt; aber allerdings die Stunde des Christus bringt Gott erst die wahrhaftigen Anbeter in Geist und Wahrheit: der jüdische Gottesdienst hat nur vor Christus und als vor-

bereitende Zucht recht. Das ist ein der antignostisch weiterentwickelten kirchlichen Beurteilung des alttestamentlichen Gottesdienstes angeglichener Standpunkt, nicht mehr der ganz radikale von E. Dieser Einschub von R verrät sich auch dadurch, daß allein in ihm Jesus von sich und den Juden zusammen mit „wir" spricht, und noch dazu mit einem „wir", das Gotteserkenntnis von sich aussagen kann, was mit $7_{28}$; $8_{19 \cdot 54}$ f. im Widerspruch steht. Zu der Antwort in E paßt *27*: den Jüngern ist die Durchbrechung der jüdischen religiösen Abwertung des Verkehrs mit Frauen erstaunlich, aber sie nehmen seinen Willen gehorsam hin. — Für die Technik der Einschiebung durch R *22. 23* ist wieder auffallend, daß R das letzte Stück des Einschubs *23* zu einer Parallele des Satzes in E vor dem Einschub (*21*) gestaltet und so die Einschiebung literarisch tragbar macht.

**36—38.** Diese drei Verse ergeben sich als Zusatz von R durch die Bildverschiebung. In E ist Jesus der Erntende und damit des Vaters Werk Vollendende. In *36—38* ist Jesus der Sämann und die Jünger die Erntenden. Damit ist einmal eine Angleichung an das synoptische Bild von der Ernte vollzogen, vgl. Matth. $9_{37}$, auch eine — im vierten Evangelium völlig unrealisiert bleibende — Erinnerung an die Jüngeraussendung zu Jesu Lebzeiten aufgenommen. Sodann aber ist von Jesus gleichsam prophetisch (*ἤδη 36*) die Gründung der Kirche durch die Missionspredigt der Jünger verkündigt. Es ist für den Christen des 2. Jahrhunderts in dem Zusatz von R als Wort und Wille Jesu ausgesprochen, daß die Jünger zu ihm gekommen sind und ihm die Erkenntnis gebracht haben. — Allgemein ist noch an die Parallele dieses Einschubs zu dem im Hirtenwort Kap. 10 zu erinnern. Für den kleinasiatischen Christen nach Ignatius hat Jesus (im Apostel und dann) im Bischof eine Art Nachfolger. Da lag die Übertragung solcher Bildworte von Jesus auf den Apostel und dann den Bischof nahe.

**39.** *τῶν Σαμαριτῶν* ist nachträgliche Verdeutlichung von R. Es hebt sich rein klanglich und nach der Wortstellung mit unbedingter Sicherheit als Interpolation heraus. Der Zusatz setzt, anders als E, voraus, daß Sichar eine gemischte (z. T. heidnische) Bevölkerung hat, keine rein samaritische, überträgt also das normale Bild einer antiken östlichen Stadt mit ihrem Bevölkerungs- und Religionswirrwarr auf Sichar. E versteht Sichar als geschlossene samaritische Siedlung.

**44.** In *44* wird auf einen Ausspruch Jesu in den Synoptikern (Matth. $13_{57}$) in Form eines Zitats angespielt. Wer *44* schrieb, verwies auf ein schriftlich vorliegendes Evangelium. Damit ist der Vers schon verdächtig, denn E tut das sonst nicht. Sieht man dann, daß *45 a* die Anknüpfung an *43* herstellt, indem es die Aussage von *43* wiederholend aufnimmt, so sind *44. 45 a* als Zusatz von R erkannt. Der Sinn dieses Zusatzes kann dann bloß sein, die Kürze des Verweilens bei den Samaritern zu begründen. Jesus blieb nicht solange, daß die Samariterstadt seine *πατρὶς* wurde, weil ein Prophet nichts gilt da, wo er eine Heimat hat oder zu haben versucht. Das Wort sieht das Wandern und nicht lange Bleiben als dem Propheten gemäß an. — Hier führt die Einsicht in die Arbeit von R zu einer natürlicheren Erklärung des Verses als alle die üblichen. — Eigen ist nun, daß *43* den unterbrochenen Faden von $4_3$ — wo schon Weggang von Judäa nach Galiläa angekündigt wird, dann aber die Reisestation in Samarien dazwischen kommt — wieder aufnimmt. Vielleicht schimmert hier durch, daß E mit der Einlegung der Geschichte von der Samariterin einen alten Zusammenhang durchbrochen hat. Wir bekämen dann für T einen Erzählungsfaden in die Hand: Zulauf zur Jesustaufe, Eifersucht der Johannesjünger, Haß der Pharisäer wegen der großen Erfolge Jesu, Weggang Jesu von Judäa, wo er getauft hat, nach Galiläa. Damit entstünde die Möglichkeit, daß T einen völlig eignen Pragmatismus im Aufriß der Geschichte Jesu gehabt hat. Eine Entscheidung kann hier nicht gefällt werden, denn schlechthin zwingend sind die Beobachtungen nicht.

## Kap. 5.

**17.** (Einschubstelle.) Hier hat ursprünglich in E gestanden, was jetzt (um einen kleinen Zusatz durch R bereichert) von R nach $7_{19-24}$ gesetzt ist. Dafür, daß es dort stört, siehe zu $7_{19}$ ff. Daß es hier paßt, geht nicht nur aus der unmittelbares Vorhergehen der Tat fordernden Beziehung auf die Sabbathheilung als das eine zur Diskussion stehende Wunder in Jerusalem $7_{19}$ hervor. Erstens setzt das im heutigen Text sinnlose und darum von handschriftlichen Zeugen gestrichne *μᾶλλον* hier *18* („erst recht") voraus, daß vorher unmittelbar und ausdrücklich von der Tötung Jesu die Rede gewesen ist. Zweitens ist hier *17*, das nur heißen kann, „Das Werk meines Vaters durch mich, das ihr erkennen sollt, ist noch nicht zuende, darum geht mein

Wirken euch zum Trotz weiter", für sich allein keine Antwort auf die Anklage wegen Sabbathbruch. Es ist Redeschlußsatz, vor dem etwas fehlt. Daher die Umdeutung, die *17* in seiner Vereinzelung häufig erfahren hat: weil mein Vater am Sabbath wirkt, tue ich's auch. Diese Umdeutung sucht die durch R entstandene Lücke, daß Jesus auf die Anklage wegen Sabbathbruch nicht antwortet, zu füllen. Drittens paßt *17* als Redeschluß gut an $7_{24}$ heran: von der Forderung eines Urteils nicht nach dem Augenschein ist ein guter Übergang zum unsichtbaren Wirken des Vaters, das durch menschliches Urteilen nicht gehindert wird, auch als Wirken Jesu nicht. — Für die Frage, ob in der Geschichte dieser Sabbathheilung $5_{1-17}$ eine außersynoptische Überlieferung T irgendwelcher Art steckt, weise ich auf mein Buch über das ursprüngliche vierte Evangelium zu Lektion 11 sowie auf den dritten Teil dieser Studien.

**22—24.** Daß *22* und *23* den Zusammenhang der Rede sprengen und ihr den klaren Aufbau nehmen, ist deutlich. Sie sollen an die Vorstellung vom Weltenrichteramt Jesu im gegenständlichen Sinne erinnern. Man vergleiche dazu das gleich zu *28. 29* Gesagte. Aber auch *24* läßt sich literarkritisch nur als Sprengstück beurteilen. Der Vers drückt die Gewißheit aus, daß Jesus als der kommende Weltenrichter Vollmacht hat, die Seinen aus dem Gericht herauszulassen, und er erklärt das Ehren des Sohnes und Ehren des Vaters aus *23* durch Übersetzung in die Begriffe hören und glauben. Man kann diesen Vers von *23* nicht trennen. Es kommt hinzu, daß der Vers aus dem Er-Stil in den Ich-Stil fällt, obwohl der Er-Stil dann noch weiter geht und erst im zweiten Teil der Rede, bei der Frage des Zeugnisses dem Ich-Stil klar weicht. In Kapitel 6 wird sich zeigen, daß ein wildes Durcheinander von Er-Stil und Ich-Stil erst durch R geschaffen worden ist. Zu dem allen kommt das Aufeinander zweier nicht sehr viel unterschiedener Sätze mit *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν* in *24* und *25*, das sich nur durch Einsatz von R erklären läßt. Für die Technik von R ist bezeichnend, daß *24* mit dem sachlich gleichen Worte endet wie die Stelle, hinter der sein Einschub beginnt (*ζωοποιεῖ — ζωήν*). Diese Technik hat wohl das Erkennen der Redaktion solange hintangehalten. *25* schließt an *21* glatt und fließend an. *25* hat natürlich einen übergegenständlichen Sinn, die Toten sind die geistlich Toten. Der Vers erklärt das *ζωοποιεῖν* von *21*.

**28—30.** Über *28. 29* ist das Urteil klar. Sie bedeuten eine dem Gedankengang der Rede nicht gemäße Abschweifung auf die Auferstehung im gegenständlichen Sinne und sollen die übergegenständliche Haltung von *25* gegen Mißverständnisse sichern. Zusammen mit *22. 23* bedeuten sie eine Sicherung der kirchlichen Vulgäreschatologie durch R. (Ich behaupte nicht, daß E diese geleugnet hat. Ich behaupte nur, daß er sich an Gericht und Auferstehung im übergegenständlichen Sinne als der zu verkündigenden Hauptsache in dieser Rede Jesu und auch sonst in seinem Evangelium mit ganzem Interesse heftet, und daß die Eintragungen von R seine Komposition und Haltung zerstören. Er hat nicht wie R, der im antignostischen Kampfe steht, ein zentrales Interesse an der Sicherung des kirchlichen Realismus gegen Überpneumatiker.) Schwerer als über *28. 29* ist das Urteil über *30*. Ich möchte Folgendes geltend machen: a) *27* schließt mit dem Hinweis auf den terminus „Menschensohn" feierlich und pathetisch ab, ähnlich wie $1_{51}$. Man erwartet den Gedankengang über den Sohn als geschlossen und den Beginn des zweiten Teils über die *μαρτυρία*. b) *30* nimmt das *19* im Er-Stil Gesagte im Ich-Stil wieder auf, mit einer Anwendung auf das Gericht. Es kommt dabei in sachliche Spannungen sowohl zu $3_{17}$ wie zu $5_{45}$ und $12_{47}$; also sowohl wenn man *30* auf das Weltgericht, wie wenn man es auf das Gericht über die vor Jesus stehenden Juden bezieht, sperrt es sich mit E. Ich glaube darum, *30 a* und *b* bis *δικαία ἐστίν* am besten als Zusatz von R verstehen zu können und in *ὅτι* den Übergang zum E-Text zurück finden zu sollen. R hat also in *28—30 b* eine vollkommene Parallele zu *25—27*, zuletzt in dem ihm viel natürlicheren Ich-Stil geliefert und hat ebenso wie *27* die Sache mit einem Wort über das Gericht enden lassen. Mit *οὐ ζητῶ* in *30 c* beginnt dann der zweite Teil der Rede, der über die *μαρτυρία*. Man gewinnt so den Einsatz zu *31*, der in R durch Verschmelzung dieses Einsatzes mit *30 a* und *b*, Stichwort „Gericht" verdunkelt ist.

**34.** Der Vers ist ein übertreibendes und den Sinn der Johannessendung fast vernichtendes Doppel zu *36* und sprengt den Zusammenhang zwischen *33* und *35*. Für R war *36* allein der Würde Jesu noch nicht gemäß. Er hat gesteigert. Vergleiche dazu auch das zu $3_{31}$ Gesagte.

**39.** *ὅτι ὑμεῖς* bis *ἔχειν*. Man muß sehen, daß diese Begründung etwas Fremdes hinzubringt. Sie erklärt nämlich, warum die Juden am Schrift-

studium so genug haben, daß sie zu Jesus nicht kommen: sie glauben, in Gesetz und Propheten schon ewiges Leben zu haben. Damit aber ist der Gedankengang verdunkelt. In E wirft es Jesus den Juden als Inkonsequenz vor, daß sie, obwohl sie Schriftstudierende sind, nicht zu ihm finden, von dem die Schrift doch zeugt. Der Zusatz macht es zur Konsequenz des jüdischen Schriftstudiums, Jesus abzulehnen. Die Juden lesen das Alte Testament mit der falschen Voraussetzung, daß es genugsame Offenbarung sei. Dieser Zusatz von R entspricht der Lage zwischen Kirche und Judentum von dem Augenblick an genau, wo die Kirche ein neutestamentliches Zeugnis über das alttestamentliche stellt. Man spürt den Einschub von R unwillkürlich daran, daß die erweiterte Fassung von *39* nach verschiedenen Richtungen auseinander flattert. Erst die Ausscheidung gibt der Rede Ziel und Sinn.

**43.** Dieser eine Weissagung Jesu auf Bar Kochba herstellende Vers gehört R und nicht E. Denn der Vers steht ohne eigentliche genaue Verbindung zwischen *42* und *44*, die ohne ihn einen viel besseren Zusammenhang haben: „Ich habe auch erkannt, ihr habt die Liebe Gottes nicht. Wie könntet ihr auch glauben, da ihr nach Menschenehre trachtet, und wollt nicht die Ehre bei Gott!" Daß sie einen andern als Jesus als Messias annehmen, das gehört nicht dazwischen. Und es ist viel zu gewichtig, um als Nebenpunkt abgemacht zu werden. — Der Vers datiert also R, nicht E.

## Kap. 6.

**1.** Die literarkritische Analyse muß sich zugleich auf alle schwierigen Ortsbestimmungen des ganzen Kapitels erstrecken, also außer auf diesen Vers noch auf *17. 22—25. 59.* Man darf wohl als ersten sicheren Punkt wählen, daß *26—59* nach der dreimal (*17. 24. 59*) wiederholten Angabe in Kapernaum spielen. Dann ergibt sich als erstes sicheres Ergebnis, daß in *25 πέραν τῆς θαλάσσης* Zusatz von R ist: „Sie kamen nach Kapernaum, Jesus suchend, und fanden ihn und sagten", das kann ein Schriftsteller erzählen; aber „Sie kamen nach Kapernaum, Jesus suchend, und fanden ihn auf der andern Seite des Meeres und sprachen" das schreibt kein Schriftsteller, wenn er sagen will, daß sie Jesus in Kapernaum fanden; so etwas entsteht aus Redaktionsarbeit. R wollte also hervorheben, daß die Speisung einerseits und die Rede in Kapernaum anderseits auf verschiednen Seiten des Meers geschehen; schon

hier drückt sich R's Vorstellung aus, daß zwischen Speisungsort und Kapernaum das ganze Meer liegt. Das zweite sichere Ergebnis sodann ist, daß *22* und *24* irgendwie Dubletten sind und *22* in Ausdruck und Stil ein aus Redaktionsarbeit entstehendes Satzungeheuer ist. Streicht man die Dublette, so bekommt man: „Des andern Tags kamen Schiffe aus Tiberias dicht an den Ort, wo das Brot gegessen worden war. Als nun das Volk sah, daß Jesus nicht mehr da ist und seine Jünger auch nicht ...", und das ist schlichte und selbstverständliche Erzählung. Dann braucht man nur noch in *1* und *17* *πέραν τῆς θαλάσσης* (*τῆς Γαλιλαίας*) auszuscheiden, und es ist sowohl eine alle Schwierigkeiten einfach erklärende Literaranalyse, als auch eine befriedigende Erklärung für den geographischen Irrtum in *1* gefunden. Auch literarkritisch ergibt sich, daß der Text von Codex D in *1* Ausgangspunkt aller Handschriftvarianten ist. Das Motiv für diese ganzen Zusätze in R muß aus dem dreimaligen *πέραν τῆς θαλάσσης*, das R hinzugefügt hat, entnommen werden. Mir würde schon der Wille zur örtlichen Verdeutlichung des in E Erzählten, verbunden mit der falschen geographischen Vorstellung, daß Tiberias und Kapernaum einander gegenüberliegen am Ost- und Westufer, vollauf genügen. Es liegt aber außerdem Angleichung an die synoptische Überlieferung vor, vgl. Matth. $14_{13-34}$ = Mark. $6_{30-53}$. R hat empfunden, daß Joh. 6 Szenen aus dem gleichen Komplex der Ereignisse gibt, und bei Matth. und Mark. ist, vgl. Mark. $6_{45}$ und $_{53}$, von einer Fahrt an die andere Seite des Meers die Rede. Die Speisung findet dort tatsächlich am Ostufer statt, und von Tiberias ist nicht die Rede. Die Angleichung an Markus-Matthäus, in der üblichen addierenden Weise vorgenommen, erzeugte also den geographischen Irrtum von R sozusagen von selbst. Wem das alles zur Erklärung noch nicht genügt, der mag meinethalben auch noch das Bedürfnis annehmen, das Wunder des Wandelns auf dem See zu unterstreichen und etwa Speisung und geistliche Deutung der Speisung symbolisch als zwei gegenüberliegende Seiten des mit Jesus Gewährten voneinander abzuheben. Ich bedarf dieser Hilfsannahmen nicht, um R zu verstehen. — Natürlich ergibt sich nebenher das schöne Ergebnis, daß R, anders als der ziemlich gut ortskundige E, das Heilige Land nicht gesehen hat und Gelegenheit zur Information nicht besitzt.

**4.** Ich halte *τὸ πάσχα* für Zusatz von R. Kein Christ konnte vom Passah schlankweg sagen, daß es das Fest der Juden war, da es auch ein christliches Passah gab. Also ist *τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* durch Redaktionsarbeit

entstanden. Nun ist als Absicht von R neben dem Bedürfnis nach chronologischer Verdeutlichung zu vermuten, eine Annäherung an die Einsetzung des Abendmahls zuwege zu bringen. E hat mit ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων wahrscheinlich dasselbe Fest gemeint wie 7 $_{2}$.

**8.** Wenn ein wortkarger Schriftsteller unbestimmt einen Redenden als „einer der Jünger" einführt, wo überhaupt nur Jünger als Redende in Frage kommen, will er den Namen nicht nennen oder weiß ihn nicht. Also ist Andreas usw. Zusatz von R, der aus Kapitel 1 Anregung nahm, auch hier neben Philippus Andreas zu setzen. Der Vers 1 $_{40}$ klingt anscheinend sogar an. Im übrigen kommt es auf diesen Nebenpunkt wenig an. Wer will, lasse den Andreas in E stehen.

**17. 22. 25.** Siehe zu *1*. — In *25* fällt εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου dadurch auf, daß κύριος im Munde des Erzählers selbst für Jesus ganz ungewöhnlich ist (Ausnahme 11 $_{2}$). Weist man es R zu, so geht sachlich nichts verloren, und formell wird der Satz flüssiger. Er klingt in der erweiterten Form nicht ganz stilecht. Motiv des Zusatzes ist wohl allein das Streben nach Deutlichkeit. Im übrigen kommt es auf diesen Nebenpunkt gleichfalls nicht viel an.

**19.** Von Tiberias gerade übers Wasser nach Kapernaum sind rund 60 Stadien. Man kommt um den Eindruck nicht herum, daß hier ein genau Ortskundiger die Mitte der Seefahrt hat bezeichnen wollen. Neben dem Wandeln auf dem See hätte Jesus dann auch einen Kahn samt Inhalt im Nu von Fahrtmitte nach Fahrtende versetzt, d. h. 30 Stadien weiter geführt. Eine merkwürdige Mischung guter Ortskenntnis und krassen Märchenglaubens.

**27—32.** In *27 b* fällt auf, daß dem Satz ein vollständig überflüssiges zweites Subjekt, ὁ θεός, angehängt ist, das nur gebraucht wird, um für die ἔργα τοῦ θεοῦ in *28* den Anschluß zu bekommen. In den folgenden Versen stößt sich jeder daran, daß das Volk jetzt, nach der Wunderspeisung, von Jesus ein Zeichen fordert, wie es das Mannawunder der Wüstenzeit war. Es geht am besten auf, wenn man die Forderung eines Zeichens, das Jesus als Messias erkennen läßt, *28—30* als Einschub faßt und *31 a* als treffende jüdische Antwort des Volks auf Jesu Aufforderung *27* nimmt, nicht vergängliche, son-

dern bleibende Speise sich zu eigen machen: in der Wüstenzeit, da wurde doch von Gott vergängliche Speise gegeben. Dann schließt sich *32* als Antwort Jesu selbstverständlich an, und es entsteht ein geschlossener Dialog. Die Einschiebung *28—30* hat den Sinn, den schweren Ausdruck „bleibende Speise wirken, sich zu eigen machen" zu erläutern mit „das Gotteswerk des Glaubens vollbringen". Das ist an sich fein, beinahe geistreich gemacht. Aber es sprengt völlig den Dialog, und mühsam kommt **R** mit *30* in die Lage des Gesprächs zurück. Mit *28—30* zusammen dürfen auf **R** zurückgeführt werden **a)** in *27* auch *εἰς ζωὴν αἰώνιον*, welches die Erläuterung vorbereitet. Der Satz ist viel prägnanter, wenn vergänglich und bleibend beide als in sich vollwichtig genommen werden und „bleibend" nicht zu einem erst durch den Zusatz Gewicht bekommenden Allerweltswort herabgewürdigt wird. Der Satz gewinnt auch an Sprachmelodie durch die Kürzung. Der Begriff der *ζωὴ αἰώνιος* spielt im folgenden keine Rolle, es heißt immer nur *ζωή*. **b)** Das Zitat *31 b*. Hier muß ich mich auf den Eindruck stützen, daß selbst in dem heutigen erweiterten Text das Zitat wie eine Interpolation wirkt. **R** ist an **E** aufgefallen, daß **E** dem Manna den Charakter als Himmelsbrot abspricht, *32*, während es im Alten Testament Himmelsbrot heißt. Er hat die alttestamentliche Stelle eingefügt und sich mit der Unterscheidung von Himmelsbrot und echtem Himmelsbrot geholfen. **c)** Damit ist zugleich klar, daß in *32* *τὸν ἀληθινόν* als Zusatz von **R** aufgefaßt werden muß. Es ist eine Abschwächung des Satzes, die den allegorischen Sinn der Stelle vorbereitet. Überall, wo *ἀληθινός* den Sinn von „eigentlich, echt" hat — also nicht $7_{28}$; $8_{16}$ —, ist es Zusatz von **R**; vgl. $1_{9}$; $4_{23}$; $4_{37}$; $15_{1}$; $17_{3}$. — Zweifel bleiben bei der ganzen Analyse nur hinsichtlich der beiden letzten Worte von *30* *τί ἐργάζῃ*; Wenn man sie versteht „Was tust du denn für große Werke, ⟨daß du solche Mahnung wie *27* aussprechen kannst⟩?", dann paßt *31* ganz gut als Fortsetzung: „Das Manna, das unsre Väter in der Wüste gegessen haben, war doch eine vergängliche Speise, im Gegensatz zu deiner Mahnung." Daß in **R** durch die vorangestellte andre Frage statt des spöttischen Sinns von *τί ἐργάζῃ*; sich ein andrer, drängender, fordernder Sinn ergibt, ist kein Einwand: solche Verschiebungen sind verständlich bei Redaktionsarbeit. Eher spricht dagegen, daß diese Erklärung an sich schwierig ist. — Eine Anmerkung zu *32*: *ἀληθινόν*. Man nehme nicht die These, daß *ἀληθινός* = eigentlich, echt **R** gehört, als ein mich von vornherein bestimmendes Vorurteil. An der Mehrzahl der angeführten Stellen — nämlich überall außer $1_{9}$ — ergibt sich

die Beurteilung als Zusatz aus ganz andern Gründen als denen der Vokabel, es handelt sich also um ein mich sebst zunächst erstaunendes Ergebnis der Analyse, nicht um eine Prämisse. Den andern, ursprünglicheren Sinn, den *ἀληϑινός* bei E hat (wahrhaftig), hat R höchstens in einem seiner Zusätze, Joh. $19_{35}$, gebraucht (aber das Wort schwebt da zwischen beiden Bedeutungen).

**35. 36.** Das Eintragen des Nichtdürstens *35 b* ist, nachdem sich Jesus eben das Lebensbrot genannt hat, ein Herausfallen aus dem Bilde. Es ist erfolgt, weil R das Abendmahl nicht nur als Brotbrechen, sondern als Brotbrechen und Bechertrinken in der Rede Jesu vom Abendmahl deutlich abgebildet zu finden wünschte. Die sachliche Analyse der Abendmahlstheologie von E führt dahin, daß E, ohne damit das Trinken des Bechers auszuschließen, das Abendmahl in erster Linie als Brotbrechen verstand, gemäß einer im Urchristentum auch sonst nachweislichen Anschauung. Neben jenem also eine wesentliche sachliche Abweichung nicht bedeutenden Motiv hat R bei seiner Eintragung sicherlich auch das Bedürfnis bestimmt, ebenso wie in *29. 30* den Glaubensbegriff anzubringen und damit das Kommen zu Jesus zu erläutern. Mit *35 b* gehört *36* eng zusammen, es stellt den Glauben als Gegenbild dem Unglauben gegenüber. Das Eintragen der Erinnerung an den Unglauben ist schon $3_{11 \cdot 32}$ aufgefallen als Eigenart von R. Es ist ebensowenig wie die Erläuterung des Kommens zu Jesus mit dem Glaubensbegriff eine sachliche Abweichung von R, sondern lediglich eine pädagogische Überdeutlichkeit, welche das Schwingen des Todesgeheimnisses von Anfang an möglichst hörbar machen will. Wegen des engen Zusammenhangs müssen *35 b. 36* als eine Einheit verstanden werden. *37* hat an *35 a* weit besseren Anschluß als an *36*. Die Ausscheidung von *35 b. 36* stellt also sowohl im Bildlichen wie im Gedankenschluß eine einfache folgerichtige Klarheit her, die der erweiterten Rede mangelt. Diese literarische Beobachtung muß für das letzte Urteil entscheidender sein als die Tatsache, daß *35 b. 36* für sich genommen theologisch nichts enthalten, als was E nicht auch sagen könnte und anderwärts, nämlich am dramatisch und dichterisch rechten Orte, auch gesagt hat.

**39. 40.** Den Juden gibt nach *41* Anstoß, daß sich Jesus das Brot vom Himmel nennt, das dem Manna überlegen ist. Die viel härtere und kühnere Behauptung, daß er die Vollmacht hat, die, die an ihn glauben (nur die), von den Toten aufzuerwecken am letzten Tage, die rührt sie dagegen

nicht. So erzählt kein Schriftsteller, der einen Zusammenhang bildet. Dergleichen entsteht durch redaktionelle Zusätze. Also ist *39 ἀλλὰ* bis *40 Ende ἡμέρᾳ* Zusatz von R. Das Motiv zur Einfügung ist das gleiche wie in $5_{28-30a}$, siehe dahin.

**44.** Wenn man *κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* als selbständig folgenden Anhangssatz nimmt, dann ist er eine einfache Störung des Zusammenhangs der zwischen *44* und dem Hauptgedanken von *45* besteht. Denn letzterer (in *45c* am reinsten ausgesprochen) schließt sich klar und unmittelbar an das Ziehen des Vaters an. Sucht man die Worte dagegen mit von *ἐὰν μὴ* abhängig zu machen, was von R vielleicht gemeint ist, dann ändert das „zu Jesus kommen" des Vordersatzes seinen Sinn; es ist dann damit hier der Eingang in den kommenden Äon gemeint. So wird der Satz ein Ausdruck der allgemeinen christlichen Hoffnung, aber ein Fremdkörper im Zusammenhang. So und so ergibt sich, daß die angeführten Worte Zusatz von R sind.

**45.** Das Schriftzitat ist mir am Schluß der Analyse als einziges außer der Jesajaberufung des Johannes $1_{23}$ und den Verstockungszitaten $12_{38.\,40}$ übrig geblieben. Es wirkt wie ein Fremdkörper. Denn es trennt die Erklärung des „Ziehens" *45c* vom Begriff des Ziehens *44* ab. Es ist also dem Zusammenhang formal nicht ganz angemessen. Man faßt es daher am besten als einen — geistreichen und Schriftkunde verratenden — theologischen Zusatz von R. Doch kommt auf die Entscheidung nicht allzuviel an. (Jede literarkritische Analyse muß bei dem Bestreben, Zusätze und Ursprüngliches zu trennen, neben den zwingenden Stellen eine Reihe weniger zwingender umfassen, bei denen der Einblick in den Gesamtcharakter der Schichten und das Gefühl für das unkorrigierte Ursprüngliche zu Wahrscheinlichkeitsurteilen führen.)

**46—59.** Das Rätsel dieses Textes, der an sich wohl das Verworrenste an Komposition im ganzen Johannesevangelium ist, löst sich allein, wenn man sieht, daß eine Rede in der dritten Person (vom *οὗτος*, vom Menschensohn) und eine in der ersten Person (*ἐγώ*) ineinander geflochten sind. In *60—63* ist die Rede noch in dritter Person und auch sonst wohl unverdorben erhalten. Es bleibt nur die Annahme, daß E aus Scheu vor dem Geheimnis und im Wissen um die Unmöglichkeit, daß Jesus vor den Galiläern vom Essen

seines eignen Fleisches durch die Hörer in erster Person spricht, beim Übergang auf das Essen des Fleisches in Anlehnung an synoptische Redeweise den Menschensohn in dritter Person eingeführt hat, und das *οὗτος* in *42* enthüllt sich als treffliche Vorbereitung: Jesus greift es *46* spielend auf. **R** hat dann, um der Deutlichkeit willen, die Ich-Rede eingeführt, aber um der Pietät willen, die ihm Wegstreichen schwer machte, die Ich-Form lediglich dazwischen und davor geschrieben. Nach dieser Annahme fallen als Zusätze von **R** aus dem ursprünglichen Text ohne weiteres aus: *48. 51* bis *αἰῶνα. 54. 55. 56* bis *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν. 57.* Schwierigkeiten bieten nur folgende drei Stellen: a) *47.* Hier hilft nur die Annahme, daß **E** geschrieben hatte: *ὁ πιστεύων ⟨εἰς τοῦτον⟩*, nämlich an den, von dem *46* die Rede war, an den, der vom Vater her ist. **R** hat das *εἰς τοῦτον* gestrichen und damit ein im Zusammenhang kaum tragbares schwebendes *πιστεύων* ohne Objekt hergestellt. (Beim Besinnen über die Schwierigkeit dieses objektlosen Glaubens im Zusammenhang ist mir der Schlüssel zur Analyse in die Hand gekommen.) Daß ich dabei in *47* auch das letzte Wort *αἰώνιον* streiche, hat seinen Grund darin, daß die ganze Rede in dem für **E** Verbleibenden sonst schlicht vom Leben spricht, also *αἰώνιον* ein dem Zusammenhang stilfremder Ausdruck ist. b) *51 c.* In diesem Verse hat **R** einen Text hergestellt, den schon die Abschreiber der Handschriften unerträglich gefunden haben, und an dem sie herumkorrigiert haben. Man versteht diesen Text allein von der Annahme aus, daß **E** (im ihm verbleibenden Schluß des Verses) geschrieben hatte: *καὶ ὁ ἄρτος ⟨ὁ ζῶν⟩ ἡ σάρξ ⟨τούτου⟩ ἐστίν, ⟨ἣν δώσει⟩ ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.* Dieser feierliche Schlußsatz der Darlegung Jesu, den er auch in der zweiten Aufnahme der Rede *53* ff. nicht überbietet, vertrug die Dublette in Ich-Form nicht einfach neben sich gestellt. Er mußte also selbst in die Ich-Form überschrieben werden. Dabei war die Verwandlung von *ἡ σάρξ τούτου* in *ἡ σάρξ μου* einfach. Dagegen konnte auch **R** sich nicht entschließen, die Offenbarung des Todesgeheimnisses vor den Juden zu stark zu machen, was mit der schlichten Verwandlung von *ἣν δώσει* in *ἣν δώσω* der Fall gewesen wäre. Er strich also *ἣν δώσει* und setzte den Relativsatz lieber zu *ὁ ἄρτος δὲ* in Gestalt von *ὃν ἐγὼ δώσω.* Damit verkehrte sich aber Subjekt und Prädikat des Satzes. In **E** ist *ἡ σάρξ* Subjekt und das vorangestellte *ὁ ἄρτος* ist Prädikatsnomen; genau die gleiche Erscheinung findet sich *33*, wo auch *ὁ καταβαίνων* usw. Subjekt ist und *ὁ ἄρτος* usw., das voransteht, Prädikat (auf die verschiedene Stellung der Kopula kann man in einem so strapazierten Satz wie *51 c* kein Ge-

wicht legen, sie kann in E woanders gestanden haben). Nur eins muß man noch sehen, entweder das *δὲ* hinter *ὁ ἄρτος* oder auch das *καὶ* vor *ὁ ἄρτος* in *51 c* gehört mit zu R, es stellt Anschluß her (*καὶ . . . δὲ* ist schwierig), und hinter *ὁ ἄρτος* muß noch ein Prädikat gestanden haben; ich schlage vor, das in R *51 a. b* verwandte ⟨*ὁ ζῶν*⟩ dazu zu verwenden. Damit ist die Verwendung von *ὁ ἄρτος ὁ ζῶν 51a* u. *b* aus der Streichung *51c* erklärt. Notwendig wurde die Streichung von *ὁ ζῶν 51c* für R dadurch, daß es sich mit dem neu hinzugesellten Relativsatz schlechterdings nicht vertrug. So hieße der Satz bei E: Und das Fleisch, das er geben wird für das Leben der Welt, das ist das lebendige Brot. Daß man von den hier vorausgesetzten literarkritischen Verhältnissen aus eine Erklärung das Zustandekommen des heutigen Wortlauts dieses Verses finden kann, ist eine starke Stütze der Gesamtanalyse. c) Verwickelt wird die Sache in *53 b* und *56 II* (das ist dem Teil des Verses *56*, der mit *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν* beginnt. Der aus R's Händen hervorgegangene Text war so reich an unerträglichen Wiederholungen des Gleichen, daß bekanntlich die Handschriften außer D einen großen Teil von *56* weggestrichen haben. Nun enthält aber gerade die weggestrichene Stelle die schönste Paradoxie, eben das, was die Juden gleich nachher die „harte Rede" nennen: „Wenn ihr nicht den in den Tod gegebenen Leib (mit diesen Worten muß man *σῶμα* bei Johannes übersetzen) des Menschensohns empfangt als das Brot des Lebens, dann habt ihr kein Leben in ihm." Es versteht sich von selbst, daß Abschreiber bei Wiederholungen stets das Paradoxeste streichen. Entfernt man nun die Ichstellen der zweiten Rede Jesu als Zitat von R, dann behält man zunächst übrig *53. 56 II* und *58*. Dabei sind nun *53* und *56 II* Dubletten, von denen eine der andern weichen muß. Man muß also im ganzen als Zusatz streichen *53* von *ἐὰν μὴ* ab bis *56 II ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν* einschließlich. (Wieder die Technik von R, einen Zusatz mit dem gleichen Wort enden zu lassen, mit dem die Einschubstelle vor dem Zusatz schließt.) Die Erklärung der Zufügung von *53 b* ist nicht schwierig. R hat seine Ichaussagen in *54—56 I* wieder als Anschluß an eine Er-Aussage geben wollen. Nun aber wollte er in der zweiten Aussage neben dem Essen des Fleisches auch das Trinken des Bluts anbringen, um eine vollständige Entsprechung zum christlichen Abendmahl zu haben. Das bot E nicht, der sich streng an Brot = Fleisch (Leib) hielt. So bildete sich R die Er-Aussage vom Menschensohn selbst. — Zusammenfassend darf ich als Stütze der hier vollzogenen Analyse dreierlei geltend machen: 1. sie erklärt drei schwierige Stellen, von denen zwei Opfer von Korrek-

turen durch die Bibelabschreiber geworden sind, mit einem Schlage; 2. sie gibt E die Folgerichtigkeit zurück, daß er allein vom Essen des Brots gleich Leibes gesprochen hat, und schiebt auf R, den wir noch öfter als des Sinnes für folgerichtige Bildlichkeit bar erkennen werden (Kap. 10 und 15), die Heranziehung des bildwidrigen Trinkens; 3. sie enthält in dem, was aus *53—58* als Rede Jesu nach E bleibt, eine wirkliche Steigerung zur Härte der Rede; Jesus nennt einen Leichnam als das zu essende Brot des Lebens. So bedeutet diese zweite Rede einen echten Fortschritt in der Dialektik des Gesprächs.

**64.** Der Vers ist ab *ᾔδει* störende Unterbrechung der zusammenhängenden Rede Jesu und noch dazu eine ganz willkürliche Erklärung des Gesagten. Auf so etwas kommt ein reflektierender Leser und Bearbeiter, der *64 a* nachträglich liest, aber nicht der, der es im Zusammenhang der Rede konzipiert. Nach $2_{25}$ (und $3_{11}$) ist das schon wieder ein Hinweis auf Jesu Allwissenheit, der sich als Zusatz von R zeigt. R hat für die Allwissenheit Jesu eine theologische Vorliebe. Auch E kennt Jesus als das durchdringende göttliche Licht, aber er hat nicht diese Neigung, in reflektierter Form Jesu Allwissenheit auszusprechen. Zugleich ist es die erste Judasstelle des Evangeliums. Auch unter den folgenden Judasstellen sind R zugehörige, die Jesu Vorauswissen des Verräters unterstreichen. Vgl. $6_{70.\,71}$; $13_{11}$. R ist es also, der den eigentümlichen Zug ins Johannesevangelium hineingearbeitet hat, daß Jesus den Judas von Anfang an in klarem Wissen um den späteren Verrat als Jünger bei sich geduldet hat.

**67—71.** Hier entsteht zum ersten Male die Notwendigkeit, eine ganze kleine Perikope als Einschub von R zu verstehen. Auffallend ist schon, daß außer Joh. $20_{24}$, wo sich das *εἷς ἐκ τῶν δώδεκα* als Zusatz von R nachweisen läßt, dies die einzige Perikope im ganzen Evangelium ist, wo die Zwölfe als solche vorkommen. Der Kreis der Zwölf gehört nicht zum johanneischen Bilde der evangelischen Geschichte, selbst Kap. 13 fehlt die Zwölfzahl. Mit Namen genannt sind sechs Jünger (Petrus, Andreas, Philippus, Thomas, Nathanael, Judas) und dann Lazarus; der Nachtrag Kap. 21 erwähnt noch die Söhne des Zebedäus. Aber das kann höchstens Anlaß der Fragestellung, nicht Prinzip der Entscheidung sein. Das zwingende Argument liegt im folgenden. Von $6_{66}$ an tritt Jesus im Evangelium als der Einsame auf, der verlassen ist. Er hat wohl da und dort Anhänger und Freunde, aber keine Begleiter. Vereinzelt

erscheinen $9_2$ Jünger in Jesu Nähe, aber erst von der neuen Sammlung $10_{40}$ f. an erscheint Jesus wieder dauernd als von Jüngern begleitet. Und eben dies Einsamwerden ist nun $6_{66}$ deutlich erzählt als Motivierung der folgenden Darstellung: seine Jünger zogen sich aus seiner Umgebung zurück, ehe er den großen Kampf mit den Juden in Jerusalem begann. Die Perikope $6_{67-71}$ sprengt oder verwirrt also die ganze kühne Konzeption von E. Sie ist daher zweifellos Einschub von R, ein Ausgleich mit der synoptisch-kirchlichen Tradition, durch den E erst kirchlich tragbar wurde. Die Art des Einschubs verrät sich in der Kargheit, die nur das Allernötigste erzählt, kaum mehr als das Schema des Ereignisses gibt. Und daß mehr der kirchliche Gesichtspunkt als die synoptische Geschichte als solche maßgeblich gewesen ist für R, verrät sich an der unerhört gewagten Korrektur, die an der synoptischen Überlieferung vorgenommen wird: nicht den Petrus, sondern den Judas, den Verräter, hat Jesus Teufel genannt.

## Kap. 7.

**1. 2.** „Das Fest" der Juden könnte nach jüdischem Sprachgebrauch an sich ganz gut Laubhütten sein. Der aber, der das durch einen Zusatz in *2* ausdrücklich sagte, ist nicht E, sondern der gleiche R, der das gleiche $6_4$ als bevorstehend erwähnte Fest dort um des Abendmahls willen auf Passah deutete und so $6_4$ und $7_2$ auf zwei verschiedene Feste bezog. Der Beweis liegt in der Analogie der Behandlung der bisherigen allgemeinen Festangaben durch R. — Die Verse *1—4* haben analytisch viel zu denken gegeben. Wer *1* und *2* niederschrieb, hatte vorher, so scheint es freilich, keine galiläische Wirksamkeit und keinen galiläischen Mißerfolg erzählt, sondern eine Katastrophe in Judäa. Es wäre aber, selbst wenn die Beobachtung zwingend wäre, an sich nicht sicher, daß wir darum hier in E das Durchschimmern einer von ihm benutzten Tradition mit andrer Ereignisfolge haben. Es genügte dann die Annahme, daß E einmal in seinen Vorarbeiten Kap. 5 und Kap. 7 aneinander geschlossen hätte und bei der Herstellung der endgültigen Ordnung nicht hinreichend glättete. Vor allem aber kann man auch meinen, daß *2* sagen will: trotz des Mißerfolges Kap. 6 blieb Jesus in Galiläa, — denn in Judäa stand es noch schlimmer, da bestand Todesgefahr. Das wäre ja nicht gerade sehr deutlich gesagt, schließt es aber immerhin auch seinerseits aus, die Verse *1. 2* für sich allein zur Basis schwerwiegender Vermutungen über die Quellen von E zu nehmen.

**3—9.** Diese Verse *3—9* passen schlecht genug zu *10* ff. Man kommt um die Vermutung nicht herum, daß in ihnen eine außersynoptische Überlieferung T verarbeitet und in *10* ff. gegen ihre Tendenz als Einleitung zu den jerusalemischen Kapiteln gebraucht ist. *1* und *2* dagegen gewinnen im Zusammenschluß mit diesen Versen einen ganz guten Sinn: die Brüder sind mit dem in ihnen erzählten Vermeiden Judäas nicht einverstanden. Noch mehr: von *3—9* aus wird die an sich nicht sichere Möglichkeit, schon in *1. 2* den Faden von T zu finden, etwas stärker unterstrichen. Es wird aber in T zwischen *2* und *3* etwas erzählt gewesen sein (etwa $2_{1-12}$). — Man übersehe aber über allen diesen Fragen nicht, daß die ganze Perikope $7_{1-10}$ bei E einen bestimmten Sinn hat. Der den Tod Jesu heraufführende Bruch Jesu mit dem jüdischen Messianismus und die absolute Einsamkeit Jesu sollen unterstrichen werden. Nachdem $6_{51}$ Jesus zum ersten Male deutlich von seinem Tod gesprochen hat, was in R durch Vorwegnehmen verwischt ist, läßt E jetzt vorm Hinaufziehen zum Entscheidungskampf die Passion anklingen.

**19—24.** Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß in *22* *οὐχ ὅτι* bis *πατέρων* ein Zusatz von R ist, der eine heilsgeschichtliche Ungenauigkeit von E vorsichtig korrigiert (vgl. dazu das formell gleichartige Vorgehen von R $4_2$: auch dort läßt er die von ihm beanstandete Aussage stehen und hebt sie durch eine Glosse auf). Dagegen muß noch dem zu $5_{17}$ Gesagten der Beweis dafür hinzugefügt werden, daß *19—24* an dieser Stelle ursprünglich fremd sind und erst von R aus $5_{17}$ hierher verpflanzt sind. Zunächst, nur in diesen Versen ist in Kap. 7 noch von der weit zurückliegenden Sabbathheilung die Rede. Der an sich schon befremdende Rückgriff auf Kap. 5 bleibt ohne jede Folge für Kap. 7. Dazu kommt der Mangel jedes Zusammenhangs zwischen *18* und *19*. Die Verse *19—24* sind hier Fremdkörper. Sodann, *25* schließt an *24* nicht an. Wenn die Jerusalemiten sich dort beim Hören einer freien öffentlichen Predigt Jesu fragend erinnern, ob das nicht der Mann sei, dem die Auktoritäten wegen der Sabbathheilung den Tod geschworen haben, dann kann Jesus nicht gerade vorher seinen Hörern unter deren Protest zugeschrieen haben, daß sie ihn, der am Sabbath geheilt hat, töten wollten. Das müßte ganz anders erzählt sein. Dagegen paßt die fragende Besinnung der Jerusalemiten wundervoll hinter die Rede Jesu *16—18*. Er hat zunächst unerkannt angefangen zu reden, und die Rede weckt nun in ihnen, ohne daß er es unmittelbar sagt, das Bewußtsein auf, daß sie ihn schon kennen und er

der und der ist. — Das Motiv zur Umsetzung durch R liegt darin, daß er alles Gespräch Jesu mit den Juden über das Getötetwerden in die große jerusalemische Auseinandersetzung Kap. 7 und 8 gesammelt wissen wollte, d. h. die Umsetzung ist ad vocem *ἀποκτεῖναι* erfolgt. Die Ordnung ist systematischer zu machen gesucht. Für diese Neigung R's zur Systematik finden sich auch in Kap. 12 Beispiele.

**32.** Daß ich *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι* als Zusatz von R beurteile, hat vier Gründe: a) es läßt sich, siehe dorthin, aus sprachlichen Gründen beweisen, daß *45*, bei der Rückkehr der Dienstleute, die Hohenpriester nachträglich eingefügt sind; dann aber sind auch hier, bei der Aussendung, die Hohenpriester Zusatz. Da „die Pharisäer" sich aber sowieso von *32 a* her als Subjekt der Aussendung *32 b* verstehen, war es überflüssig, sie in *32 b* noch einmal zu nennen. Also sind sie in *32 b* auch zugefügt. Der Zusatz geht von dem Bestreben aus, zwischen der Vorstellung von R, daß die Hohenpriester eine solche entscheidende Maßnahme wenigstens mit veranlassen müssen, und der von E, der sie auf die Pharisäer zurückführt, zu vermitteln. b) *32 a* u. *b* werden ein einziger glatter und guter Satz, wenn man das Doppelsubjekt im zweiten Teile entfernt. Durch den Zusatz wird die in *32 a* für die Entsendung der Häscher gegebene Begründung nur halb wirksam, und der Satz wird holprig. c) Kap. 7 und 8 kommen sonst die Hohenpriester nicht vor. Selbst beim Todesrat $11_{45-54}$ sind in E die Hohenpriester nur flüchtig erwähnt. Sie treten außer in Joh. $11_{47.57}$; $12_{10}$ nur in Kap. 18 und 19 auf. d) Durch die Einfügung wird das Subjekt des *ἵνα*-Satzes undeutlich, was die Handschriften zur Umstellung der Einfügung veranlaßt hat, s. textkrit. Apparat.

**37.** Durch *τῇ μεγάλῃ* wird die Gesamtwortstellung in der Zeitbestimmung gegen die Art des Evangeliums (vgl. die andere Art der Appositionshäufung $12_3$), und daher hat *τῇ μεγάλῃ* doch wohl als Zusatz des gleichen R zu gelten, der $7_2$ die Identifizierung mit Laubhütten vollzogen hat.

**38. 39.** Diese beiden Verse sind schwierig. E i n m a l, *38* ist kaum zu konstruieren. Das „wie die Schrift sagt" schwebt zwischen Vor- und Nachsatz, und gibt weder auf den Vor- noch auf den Nachsatz bezogen einen ganz brauchbaren Sinn. Der Nachsatz ist kein Zitat, und auf den Vorsatz es beziehend müßte man es so verstehen: so wie das Alte Testament, indem es von

mir sagt, es gebietet (dies halte ich für den wahrscheinlichsten Sinn). Sodann, das bisher als „Vorsatz" bezeichnete *ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ 38* muß als nominativus absolutus zu dem *αὐτοῦ* des Nachsatzes konstruiert werden. Wie schwer das ist, zeigen die Versuche alter Zeugen, das *ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ* als Schluß an *37* anzuschließen. Der vorausgenommene nominativus absolutus kommt im strengen Sinne nur $15_2$ vor, einer Stelle, die zu **R** gehört. Durch Redaktionszusätze von **R** sind in $6_{39}$ und $17_2$ Konstruktionen entstanden, die eine gewisse Ähnlichkeit mit dem nominativus absolutus haben, aber keiner sind. Und $8_{45}$ gehört das *ἐγὼ* als richtiges Subjekt in den Vorsatz, so daß nur die Voranstellung leicht an den nominativus absolutus erinnert. Wellhausen in seiner ausgezeichneten sprachlichen Analyse des Evangeliums hat darum auch $7_{38}$ und $15_2$ als auffallende Ausnahmefälle notiert; er rechnet das Fehlen des nominativus absolutus zu den unsemitischen Zügen der johanneischen Sprache. Drittens, *39* fällt insofern ganz aus dem Rahmen des Evangeliums, als es Jesus sonst auch schwierige und rätselhafte Dinge sagen läßt, ohne eine Erklärung für den Leser zu geben. *39* liest sich klanglich ganz als nachträgliche Glosse. Danach sind also *38 a* (*ὁ* bis *γραφή*) und *39* als sichere Zutaten von **R** anzusehen, und es stellt sich heraus, daß *38 b*, wie Kirchenväter und neuere Exegeten oft vermutet haben, auf den Erlöser und nicht auf den Gläubigen geht. Dann aber muß man im Zusammenhang der Rede annehmen, daß statt *αὐτοῦ* **R** in **E** vielmehr *μου* gestanden hat und **R** das bei der Umlegung des Verses auf den Gläubigen in *αὐτοῦ* verbessert hat. Der sich danach für **E** ergebende Text ist schlicht und tief: „Wer Durst hat, soll kommen und trinken. Ströme lebendigen Wassers werden aus meinem Leib fließen." Das Wort erst gibt dem 7. und 8. Kapitel den Inhalt: Jesus hat sich im Tempel als Heilbringer proklamiert, und die Juden haben ihn abgewiesen. Auf dies Wort sind die Antworten *40—44* sinngemäß. Sie schließen besser an als im heutigen Text. Ja, sie bekommen erst ihre Farbe. Und das Wort selbst hat in der ersten Christologie seinen klaren Ursprung: Christus ist der geistliche Felsen, aus dem das Wasser springt, wie schon Paulus Numeri 20 verstanden hat, siehe 1. Kor. $10_4$. Wenn **E** das Wort gerade im Tempel am Festtage sagen läßt, hat er wohl eine Verknüpfung dieser Vorstellung mit der ezechielischen Weissagung von der Tempelquelle vorgenommen (Ezech. $47_{1-12}$); nötig ist diese Annahme nicht einmal zum Verständnis. Die Umdeutung in **R** auf eine Geistweissagung schafft eine Schwierigkeit: *37* und *38* passen nun wirklich nicht mehr zusammen. Eine Aufforderung zu trinken kann nicht be-

gründet werden mit der Verheißung, später einmal ein Strom zu werden. Die ausdrückliche Hervorhebung des Zukünftigen der Geistausgießung spannt sich mit der Forderung, gegenwärtig zu trinken. Die Reaktionen des Volks *40—44* verlieren so die Beziehung zu *37. 38b.* — Ein Motiv der Umwandlung in **R** verrät sich in dem Zusatz „wie die Schrift sagt". **R** hat wohl an Verheißungen wie Jes. $12_{1-6}$ gedacht, die erst in der Geistausgießung an die christliche Gemeinde sich erfüllen, und hat die Zukunftsbeziehung deutlicher herausgebracht. Nur wenn er gegenwärtiges Trinken und kommende Verheißung scharf schied, gab der für ihn mit der Symbolik der Geistausgießung geladene Text unanstößigen Sinn. Doch damit verbindet sich bei **R** wohl noch ein andres Motiv. Was von Jesu Leib uns wird, ist das nicht das Blut? **R** hat in dem Verse also wohl die Gefahr gesehen, Jesus bloß als den Bringer einer Taufe, nicht als das Lamm zu bezeichnen. 1. Joh. $5_6$ wird das *ἐν τῷ ὕδατι μόνον* als ketzerisch verneint und ihm ein *ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι* entgegengestellt.

**45.** Mit *τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ Φαρισαίους* ist sprachlich etwas nicht in Ordnung. Im ganzen Evangelium ist es der einzige Fall, daß ein Artikel gemeinsam für zwei deutlich verschiedene Subjekte gilt, und selbst Schlatter kann sich der Vermutung nicht enthalten, daß hier mit dem Text irgend etwas passiert ist. *τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ Φαρισαίους* könnte johanneisch nur heißen: die Hohenpriester, die auch Pharisäer waren, oder: die, die zugleich Hohenpriester und Pharisäer waren. An sich ist dann die einfachste Vermutung, daß eins der beiden Worte von **R** zugesetzt sei; allein durch nachträglichen Zusatz kann die Artikelsymbiose entstehen, wenn sie einem Schriftsteller an sich widerwärtig ist. Die zugesetzte Gruppe müssen dann aber die Hohenpriester sein. Denn im ganzen 7. und 8. Kapitel spielen sonst die Pharisäer allein eine Rolle, die Hohenpriester kommen überhaupt nicht vor. Wer sie hier und in *32* nachtrug, hielt sie um des Spielens der Szene im Tempel willen für unentbehrlich. Vgl. auch zu *32.* — Diese kleine, absolut zwingende Beobachtung zu *32* und *45* ist mir wichtig, weil sie an einer harmlosen Sache die Arbeit durch einen Redaktor in der kirchlichen Ausgabe beweist und es demgemäß zur wissenschaftlichen Pflicht macht, Ursprüngliches und Redaktion überall, soweit nur möglich, zu scheiden.

**Kap. 7 $_{53}$ bis Kap. 8 $_{11}$.** Der handschriftliche Befund macht es unwiderleglich, daß weder E noch R die Perikope von der Ehebrecherin gekannt hat. Die Behauptung, es liege in ihr ein von R gestrichnes und später nachgetragnes Stück von E vor, scheitert nicht nur an der Sprache, sondern auch an der Komposition von E. Die Behauptung, die Perikope stamme aus der gleichen Tradition T wie manche andern Unterlagen von E, ist weder beweisbar noch widerlegbar. Selbst das, wieweit T eine komplexe Größe oder wirklich ein außersynoptisches Evangelium gewesen ist, muß ja erst noch untersucht werden. Die Perikope hat bei der Analyse wie bei der historischen Untersuchung also auszuscheiden. Die wahrscheinlichste Meinung ist, daß sie aus dem gleichen in Kleinasien umgehenden Evangelium stammt, aus dem Ignatius ad Smyrn 3 zitiert, und also mit T und R ebensowenig zu tun hat wie mit E.

## Kap. 8.

**16.** Die sprachliche Härte braucht nicht zur Annahme eines Eingriffs von R zu führen, man muß allerdings übersetzen: „Ich bin nicht ein einzelner, ich bin: ich und der mich gesandt hat." Aber das paßt trefflich in den Zusammenhang und ist als Ausdruck der johanneischen Christologie von ungeheurer Prägnanz. An solchen Wendungen erkennt man die R nicht zugängliche sprachliche und gedankliche Schärfe von E.

**19. 20.** Zwischen *19* und *20* ist etwas ausgefallen. Das kurze Wort Jesu *19* ist auf die Aufforderung der Juden, ihnen seinen Vater zu zeigen, keine zureichende Antwort. Das Ausgefallene ist aber von R nicht gestrichen, sondern versetzt worden an eine Stelle, wo er es nötiger zu brauchen meinte. Es steht 12 $_{44-50}$ (ohne die Einleitungsformel *44 a* und ohne die Erweiterungen in *48* und *50*). Dort möge man nachschlagen und Beweis und Motive nachlesen. Dadurch, daß es sich um eine Mitteilung Jesu über das Gericht handelt, wird die Ortsangabe in 8 $_{20}$ erst verständlich: sie soll doch die Wichtigkeit des Gesagten unterstreichen. Auch wird der Gedankengang von 8 $_{21-59}$ vorbereitet. Dieser Gedankengang ist Explizierung des Gerichts, die vorherigen offiziellen Bruch voraussetzt und von ihm aus weiter geht. R hat hier und dann mit der Weglassung nach 8 $_{28}$ eine große Komposition zerstört. Unsre Szene hier ist insbesondere völlig schief geworden. Nach der Proklamation im

Tempel bedarf es einer klaren Stellungnahme, und daß sie seitens der Pharisäer nur Ablehnung wegen mangelnder *μαρτυρία*, seitens Jesu nur Mitteilung sein kann, daß eben ihr sie richtender Unglaube die Juden in ihm nicht den Vater sehen läßt, ist klar. Aber dies muß denn entsprechend der Feierlichkeit der Szene klar entwickelt werden, so daß der Leser die Bedeutung erfaßt, und es muß wie immer nach der Art des Evangeliums Jesus am Schluß eines Rings sich ausführlich entfalten. Beides geschieht nicht, und nicht einmal das, in welchem Sinne Jesus das Gericht ist und nicht ist, ist in der verstümmelten Szene deutlich. Die ganze Paradoxie, daß er, der nicht richtet, das Gericht ist, wird erst durch $12_{44-50}$ klar.

**23. 24.** Die erste Hälfte von *24* ist mit der zweiten fast gleich. Man kann sie weglassen, ohne daß eine Lücke im Gedankengang entsteht. Diese Vershälfte *24 a* hat nur den Sinn, an *21* zu erinnern. Solche aufnehmende Erinnerung an kürzlich Gesagtes ist nun am leichtesten verständlich als Werk eines Redaktors, der den Text erweitert hat und den Zusammenhang sicher stellen will. Und nun fällt auf, daß auch *23 a* und 23 *b* gleichfalls Dubletten sind, nur mit dem Unterschied, daß *23 a* schroff und geheimnisvoll, *23 b* abschwächend, aber theologisch klar ist. „Von denen drunten sein" heißt „dem Totenreich zugehören", und es ist furchtbarer, dies scheinbar Lebendigen zu sagen, als bloß daß sie „von dieser Welt" sind. Es hat eine Endgültigkeit, die das Kommende vorwegnimmt. Kein Autor kann sich so selber abschwächen in einer überlegten Komposition. Demnach hat *23 b* und *24 a* als Zusatz von **R** zu gelten, und das Motiv des Zusatzes liegt in der ersten Hälfte in *23 b*: **R** wollte das dualistisch-gnostische Mißverständnis verhindern, als ob nach dem Evangelium bestimmte Menschengruppen dämonischen Ursprungs wären. So schließen sich in **E** *23 a* und *24 b* — letzteres Stück in gleich näher zu erörternder Gestalt — zu einem Gedanken zusammen: „Ihr gehört dem Totenreich zu, ich dem ewigen Reich. Wenn ihr mir nicht glaubt, dann müßt ihr sterben in all eurer Schuld." (Möglich wäre auch, statt *24 a* vielmehr *24 b* **R** zuzuweisen und *23 a* und *24 a* als die ursprüngliche Aussage von **E** zu nehmen. Dann hätte **R** in gleichartiger Tendenz zwei aufeinanderfolgende Sätzchen von **E** mit begrenzendem Kommentar versehen. Nach dem gleich zu *24 b* noch zu Sagenden halte ich diese Aufteilung aber für schwieriger in ihrem Ursprung, und *24 a* sieht mehr nach Zusatz von **R** aus als *24 b*.)

**24. 28.** Das ἐγώ εἰμι — in *24* samt den ὅτι davor, in *28* samt καὶ danach — halte ich an beiden Stellen für einen Zusatz von R. Verstanden werden und übersetzt werden kann es nur als das ἐγώ εἰμι Gottes bei Deuterojesaja, vgl. Jes. $43_{10}$ LXX. In *28* sprengt es klar den Zusammenhang der Rede, wenn man bedenkt, daß eine solche Aussage, die alles, was Jesus sonst im vierten Evangelium sagt, überbietet und den Jahwenamen an Jesus zieht, nicht so als Redeglied nebenher abgemacht werden kann. Daß es in *24* überflüssig ist, zeigt die durch es veranlaßte Streichung von μοι bei den meisten Zeugen. Aber auch hier stört es außerdem den Zusammenhang, sofern es von der entscheidenden Aussage, daß an Jesus sich Leben und Tod entscheidet, weglenkt auf etwas Neues. Die Frage der Juden in *25* ist vollauf verständlich ohne diesen Einschub von R. Durch den Einschub ist ihr Sinn als entrüstete oder staunende Frage der Juden: „Wer bist du, daß du so über Leben und Tod Entscheidung zu sein meinst?" in das Bedürfnis nach Mitteilung einer dogmatischen Theorie verschoben, und so ist das Unglück mit der Antwort Jesu *25* f. geschehen. — Wahrscheinlich ist das ἐγώ εἰμι an beiden Stellen als Vorwegnahme von $8_{58}$ eingetragen worden von R. Nur hat es in $8_{58}$ einen etwas andern Sinn. Zur Gottesaussage in aller Absolutheit ist es erst durch die Verpflanzung geworden. In $13_{19}$ steht es in einem R gehörigen Stücke, so daß die Übereinstimmung dort mit dem Sinne von $8_{24.28}$ nicht auffällt, und eher ein neues Beweisstück für die Beurteilung von $8_{24.28}$ darstellt. — Eine letzte Bestätigung dafür, daß die Ablenkung der Aussage von den Juden auf Jesus, die durch den Einschub des ἐγώ εἰμι in *24* entsteht, nicht E gehört, ist die einzig mögliche Übersetzung von *25*, siehe dahin.

**25 f.** Die Aussage läßt sich ganz einfach und natürlich übersetzen, wenn man τὴν ἀρχήν mit LXX als zum Anfang, anfänglich, zuerst versteht, ὅτι mit weil übersetzt und richtig interpunktiert: „Zuerst, weil ich denn zu euch rede, habe ich über e u c h vieles zu reden und zu urteilen." D. h., Jesus weist die Frage ab: er hat zu allererst den Fragenden eine Mitteilung über sie selbst zu machen, die ein Urteil über sie ist. Aber, hinter dieser Mitteilung steht die Autorität des Vaters, und das werden sie erkennen, wenn das Mitgeteilte wirklich wird. Es handelt sich also um die feierliche Einführung der geheimnisschweren Aussage in Vers *28*, daß sie ihn durch das Kreuz erhöhen und daran ihr eigenes Gericht erkennen werden. Diese wunderbar komponierte Szene ist in R durch die Vorwegnahme $3_{14}$ f. (siehe dahin) um ihre Wucht

gebracht: sie ist nicht mehr Einführung des Begriffs der Erhöhung. Mißverstanden ist *25* dadurch worden, daß wegen des *ἐγώ εἰμι* in *24* man eine Zerteilung der Aussage vornahm und in ihrer ersten Hälfte allein irgendeine Antwort Jesu auf die Frage der Juden suchte.

**26.** Das *εἰς τὸν κόσμον* verwandelt den Satz aus einem Wort in Situation in ein allgemeines Selbstzeugnis. Es wird undeutlich, daß Jesus zu den Angeredeten als zu seinen Mördern spricht. Nein, Jesus verkündigt vielmehr seinen Tod, der seine Gottheit offenbart, der ganzen Welt. *λαλεῖν εἰς* ist ungewöhnlich. Der Zusatz gehört dem R, der die ganze Szene verwandelt hat.

**29.** Der kleine Abschnitt $12_{33-36a}$ (bis *γένησθε*), den ich zunächst zu lesen bitte, zeigt folgenden Tatbestand. E i n m a l , der Begriff Erhöhung wird erklärt, er kommt also an der Stelle des Evangeliums, an die der Abschnitt ursprünglich gehört, zum ersten Male vor. Nachdem sich $3_{14}$f. als eine Einfügung von R erwiesen hat, ist diese Stelle hier $8_{28}$ gegeben. Z w e i t e n s , Jesus hat an der Stelle, an die der Abschnitt ursprünglich gehört, nicht in erster Person von „meiner“ Erhöhung, sondern in dritter Person von der Erhöhung „des Menschensohnes“ gesprochen. Diese Bedingung erfüllt $8_{28}$, aber nicht $12_{32}$, woran der Abschnitt jetzt geschlossen ist; weshalb die Frage des Volks in $12_{34}$ in der von R hergestellten Ordnung eine einfache Sinnlosigkeit ist. Damit ist bewiesen, daß $12_{33-36a}$ einmal an $8_{28}$ geschlossen gewesen ist. Umgekehrt ist der Vers *29* hier an dieser Stelle völlig sinnlos, hat aber einen blendenden Anschluß an $12_{32}$, ist dort der Abschluß einer feierlichen Aussage Jesu; vgl. das zu $12_{29-32}$ Gesagte. D e m g e m ä ß h a t m a n a n z u n e h m e n , d a ß R d i e b e i d e n A u s s a g e g r u p p e n $8_{29}$ u n d $12_{33-36a}$ d i e P l ä t z e g e g e n e i n a n d e r h a t t a u s c h e n l a s s e n. (Über die Motive siehe zu $12_{33-36}$). Und nur so bekommt man einen Zusammenhang zwischen $8_{28}$ und $_{30}$. Die schlechte Motivierung des Glaubens der Juden in *30* ist immer eine Schwierigkeit der Auslegung gewesen. Ich mache noch darauf aufmerksam, daß der Begriff „Söhne des Lichts“ $12_{36a}$ eine ganz vortreffliche Vorbereitung des Abschnitts $8_{30-59}$ ist. — **Mit der Entdeckung dieser Umpflanzung und der Korrekturen in** *23–26* entsteht eine der wundervollsten Szenen des ursprünglichen Evangeliums neu: $8_{21-28}$ (ohne die Umbildung) und $12_{33-36a}$. Die Weissagung des Kreuzes-

todes leitet — nachdem in der Szene vorher, 8 $_{12-19}$ und 12 $_{44-50}$ (ohne die Umbildung) und 8 $_{20}$, das Gericht angekündigt ist — den Auszug Jesu aus der jüdischen Gemeinschaft ein. Der Begriff der Erhöhung wird so mit majestätischer Feierlichkeit eingeführt. Als Ersatz für das durch die Umstellung Verlorene hat **R** die Szene umgebildet zu einer Feststellung Jesu, daß die Juden in ihm nicht den im Alten Testament *ἐγώ εἰμι* sagenden Gott wiedererkennen. Zu allem andern bietet die Entdeckung der Umstellung also noch den Erklärungsgrund für die Einfügung des *ἐγώ εἰμι* in *24* und *28*. Dieser Gedanke, daß Jesus der im Alten Testament redende Gott ist, gehört der frühen apologetischen Theologie und macht es wahrscheinlich, daß **R** nicht viel vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben ist.

**36.** In *35* steht Haussohn in Gegensatz zu Sklave. Der Gedankengang ist folgender: Wenn ihr euch schuldig macht, seid ihr Sklaven, die nicht für immer im Hause bleiben wie die echten freigeborenen Söhne. Das geht dann weiter in *37* f.: Eure Schuld ist da: ihr seid Mörder. Also habt ihr auf die Abrahamssohnschaft kein Recht und seid Sklaven. Ihr gehört dem als eurem Vater zu, der die Schuld in euch pflanzte. Und daran schließt dann die folgende Entwicklung. Diese Gedankenkette wird zerstört durch die schöne Sentenz, die **R** in *36* dazwischen geschrieben hat. Erkennbar ist der Einschub an dem aus dem Bilde Fallen. „Der Sohn" hat nicht mehr die Bedeutung von *35*, heißt nicht mehr echter Abrahamssohn, der, aus dem Glauben frei, Art und Haltung seines Ahnherrn bewährt, sondern ist Jesus als der Sohn des Vaters. Und das Freimachen durch den Sohn gehört nicht in den Gedankengang zwischen *35* und *37*. Sachlich ist natürlich auch **E** mit der von **R** verdeutlichend vorgenommenen Übersetzung von *ἀλήθεια 32* mit Jesus *36* einig. Es geht um eine literarische Erwägung, um das Verständnis eines bestimmten schriftstellerischen Gedankenganges, nicht um den Versuch, theologische Differenzen herauszurechnen. Das Achten auf diese ist, wo es hier geschieht, immer nur Weg zum Ziel.

**38.** Daß *μου* und *ὑμῶν* von vielen Zeugen weggelassen werden und *ἑωράκατε* in ungefähr der gleichen Gruppe sich in *ἠκούσατε* verwandelt, hat den gleichen Grund: man verstand das *ποιεῖτε* als Imperativ und hielt die beiden Väter für den einen und gleichen Gott. Man darf also nicht *μου* und *ὑμῶν* einsetzen und *ἠκούσατε* beibehalten. Der Gebrauch von *παρὰ* mit dem

Genetiv bei *ὁρᾶν* ist bei der Sinnverwandtschaft von *ὁρᾶν* und *μανθάνειν* unanstößig. — Grund zur Gleichsetzung der beiden Väter mit Gott und zum Mißverstehen des *ποιεῖτε* als Imperativ aber ist gewesen, daß **R** aus der ganzen Perikope 8 $_{30-59}$ einen wichtigen Gedanken, in den einmal die Spitze der Polemik gegen die Juden gelegt war, herausgebrochen hat. Die Analyse von *44*, auf die hier vorverwiesen werden muß, zeigt deutlich, daß dort einmal Kain als Vater der Juden bezeichnet gewesen ist und erst **R** das beseitigt hat. Dieser Gedanke der Kainssohnschaft der Juden muß nicht so sehr aus 1. Joh. 3 $_{12}$, als vielmehr aus dem paulinischen Gedanken der Abrahamssohnschaft der Christen (Heidenchristen) erläutert werden. D. h. in diesem ganzen Abschnitt des Evangeliums bezeichnet das Wort *πατήρ* im Munde Jesu die geistig-religiöse Herkunft und Zugehörigkeit, im Unterschiede von der natürlich-leiblichen Abkunft. Jesus kann und will den Juden ihre natürlich-leibliche Abkunft von Abraham nicht nehmen, und da *σπέρμα Ἀβραάμ* diese bezeichnet, erkennt er ihnen zu, daß sie *σπέρμα Ἀβραάμ* sind. Aber ihr Stammvater im geistig-religiösen Sinne ist nicht Abraham, sondern ein andrer. Es ist nicht nötig, daß dieser andre Stammvater schon jetzt in *38* genannt ist. Die Antwort der Juden *39* ist voll verständlich als Reaktion auf den in *38* auch ohne Nennung des Stammvaters erklingenden Vorwurf: ihr handelt ebenso schlecht wie euer Stammvater. Sie erwidern: das ist ja Abraham, verstehe: Abraham, der Gerechte. Aber dann muß Jesus heraus und muß ihnen sagen, wer unbeschadet ihrer leiblichen Abkunft von Abraham geistig-religiös ihr Stammvater ist, vgl. das zu *41* Gesagte. — Das Werk von **R** ist also gewesen, daß er diese als übersteigerten Paulinismus sich darstellende Idee der Kainssohnschaft der Juden beseitigt und statt dessen eine Beziehung der Juden auf den Teufel hergestellt hat. Damit aber ist das Wort- und Sinnspiel, das den Stammvater als Urbild der geistig religiösen Art versteht, verdunkelt. Teufelssohnschaft ist nichts als ein das Bild verlassende ethisch-religiöse Qualifikation von großer Abstraktheit. Sie kann nicht die gleiche klare Antithese zur Abrahamssohnschaft bilden wie Kainssohnschaft, wenn nicht gnostische Mythologie, der **R** gerade feindlich ist, entstehen soll. Nebenher ergibt sich, daß der erste Johannesbrief, vgl. 1. Joh. 3 $_{9-12}$, näher zu **R** als zu **E** Beziehung hat. Die Entgegensetzung von Geburt aus Gott und Kainsart dort hält sich im allgemeinen und kann nur mittelbar als Beleg für das in Joh. 8 durch **R** Verschüttete gelten; die Bildung des Begriffs *σπέρμα θεοῦ* ist zwar von diesem Kapitel des Evangeliums her verständlich, aber formell ihm

gegenüber eine Neuerung. — Will man der hier gegebenen theologischen Interpretation von 8 $_{30-59}$ nicht zustimmen, dann wird man gezwungen, den Abschnitt ganz anders literarisch zu zersetzen, als hier geschehen ist, wo mit zwei kleinen Eingriffen in *41. 44* der ganze Abschnitt als sinnvoller und scharfer Zusammenhang wiederhergestellt wird.

**41.** Vgl. zu *38* und *44*. Der ganze Gedankengang wird erst schlüssig und die folgende Antwort der Juden erst dann verständlich, wenn man die Worte Jesu *39 41* als Nachweis der geistig-religiösen Sohnschaft der Juden im Verhältnis zu einer bestimmten andern Persönlichkeit nimmt, und diese Persönlichkeit kann nach dem zu *44* Feststellbaren nur Kain sein. So hat man für E als Schluß des Satzes anzunehmen: . . . *τοῦ πατρὸς ὑμῶν ⟨Κάϊν⟩*. Daß R den Namen streichen mußte, ist bei seinen Operationen in *44* selbstverständlich. — Die Sache wird noch plastischer, wenn man sich klar macht, daß Abel schon Matth. 23 $_{35}$ als Opfer des jüdischen Mordgeistes wider die Gotteszeugen und damit gleichsam als Typus Christi erscheint. Und sein Blut redet nur deshalb, weil er der Gott dienende Gerechte war, Hebr. 11 $_4$. Das erklärt die Ausdrucksweise in *40*.

**44.** Daß der gegenwärtige Text nur aus Umkorrigierung einer Zuschreibung der Kainssohnschaft in die der Teufelssohnschaft entstanden sein kann, ist schon längst beobachtet. 1. *ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου* müßte heißen: aus dem Vater des Teufels. Da es den nicht gibt, man also „dem Vater, dem Teufel" übersehen muß, so muß „dem Teufel" einen Eigennamen verdrängt haben: angesichts des übrigen Verses kann das nur Kain gewesen sein. So entsteht die Annahme, daß E geschrieben hatte *ἐκ τοῦ πατρὸς ⟨Κάϊν⟩* „aus dem Vater Kain", und daß R den Vater Kain in den Vater den Teufel verwandelt hat, ohne dabei die entstehende sprachliche Unmöglichkeit zu beachten, oder besser, sie mit in den Kauf nehmend. 2. *οὐκ ἔστηκεν* ist ein bestimmtes geschichtliches Ereignis und dem Zusammenhang nach konkret eine Mordtat; das Präteritum spannt sich mit den angefügten Präsentia. Die Korrektur *οὐκ ἕστηκεν* ist sprachlich unmöglich. Die sprachlich gute und den Satz glättende Lesung später und wenig verläßlicher Zeugen *οὐχ ἕστηκεν* „er steht nicht" dient der Beseitigung des Anstoßes und ist als sekundär zu beurteilen. 3. Der Schluß des Satzes kann, sprachlich

korrekt verstanden, nur sagen: „Denn auch sein Vater ist ein Lügner", schreibt also wiederum dem, von dem geredet wird, einen Vater zu. Da es einen Vater des Teufels nicht gibt, kann der Satzschluß nur durch Korrektur der ganzen Aussage seinen jetzigen falschen Sinn empfangen haben. Die durch Luthers Übersetzung vertretene Deutung des Satzschlusses ist Selbstmord der Philologie. So ist der ganze Vers ein schlagender Beweis dafür, daß das vierte Evangelium durch eine Redaktion seine jetzige Gestalt empfangen hat. Schwierig ist aber, außer der absolut sicheren Herstellung des Anfangs *ὑμεῖς ἐκ τοῦ πᾶτρὸς Κάϊν ἐστέ*, aus dem jetzt dank R Dastehenden die ursprüngliche Aussage von E wiederherzustellen. Nur Vermutungen sind möglich. Sie stehen unter dem Gesetz, nichts herzustellen, was sich ohne Änderung auf den Teufel hätte beziehen lassen. Ich schlage vor: *ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς ⟨Κάϊν⟩ [ ] ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν [ ] καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν. ⟨ὁ ὢν ἐκ τοῦ Κάϊν ψεύστης ἐστίν⟩, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.* Danach beschränkte sich die Tätigkeit von R darauf, 1. am Satzanfang Kain durch den Teufel zu ersetzen, 2. *ἀπ' ἀρχῆς* hinzuzusetzen und so die Beziehung auf den vom Teufel am Menschengeschlecht durch die Einführung der Todesgewalt begangenen Urmord und dessen Fortdauer einzutragen, und 3. einen kleinen Satz zu streichen, der den Kainssohn Lügner nennt. Der Beweis für die damit ausgesprochne Vermutung ist, abgesehen von ihrer Einfachheit, daß allein durch sie Vers *44* in den Zusammenhang der Rede Jesu hineinpaßt. Die zweite Hälfte von Vers *44* macht den Übergang zu *45* verständlich. Nach meinem Urteil kann auch kein Schriftsteller die Rede Jesu mit dem sachlich scharfen, aber verhaltenen „ihr seid nicht aus Gott" *47* schließen lassen, wenn er vorher ihn das viel krassere, ganz unverhaltene „ihr seid aus dem Teufel" hat sagen lassen. Gegen die Kainssohnschaft ist das „nicht aus Gott" noch mehr, gegen die Teufelssohnschaft nicht. Auch hätte jeder fähige Schriftsteller dem Vorwurf dämonischer Besessenheit gegen Jesus durch die Juden in *48* eine ganz andre Gestalt gegeben, wenn Jesus die Juden vorher Teufelssöhne genannt hätte. Er hätte ausgedrückt, daß die Juden eine Retorsion üben. Jede Vertiefung in E zeigt aber den Schriftsteller von Gottes Gnaden. — Es bleibt nur eine Frage: warum hat R die Kainssohnschaft beseitigt? Der Grund kann allein in der verdächtigen Verwandtschaft dieser Idee zu gnostischen Auffassungen des Alten Testaments und des Judentums

liegen. Ein Evangelium, das in den Gebrauch der antignostischen Kirche kommen sollte, durfte dergleichen nicht enthalten.

**46.** Die zweite Hälfte des Verses ist eine Wiederholung von *45* in andrer grammatischer Form mit drei absolut gleichen Endworten. Vers *47* schließt ebensogut an das erste *οὐ πιστεύετέ μοι* wie an das zweite. Man erklärt sich den Tatbestand am besten, wenn man hier wieder die Technik von **R** findet, einen Einschub mit den gleichen Worten enden zu lassen, die unmittelbar vor seinem Beginn stehn. Dann gehörte die Frage *46 a* **R** und wäre Anlaß des Einschubs. Sie hat zu der Anklage Jesu gegen den Mordgeist der Juden die Beziehung, daß er sagt: einer Schuld könnt ihr mich nicht überführen, und doch wollt ihr mich töten; das ist Mord. (Mit einem Dogma von Jesu Sündlosigkeit hat das an sich nichts zu tun: es ist die Unschuld des Angeklagten gemeint). Motiv des Einschubs kann hier nur die Liebe von **R** zur unterstreichenden Verdeutlichung und zum schönen sentenzartigen Satze sein. **R** hat durch die Wiederholung von *45* in *46 b* die Einfügung von *46 a* erträglich zu machen gesucht. Gleichwohl stört *46 a* den Zusammenhang der Rede Jesu erheblich. Der Satz paßt richtig ausgelegt so im allgemeinen wohl in die Situation hinein, ist selber aber wie ein Fremdkörper in seiner Umgebung.

**53.** *ὅστις ἀπέθανεν καὶ οἱ προφῆται ἀπέθανον* ist überflüssig und wohl eine alte Glosse, die nicht auf **R** zurückgeführt werden muß. **R** pflegt in seinen Zusätzen origineller und bedeutender zu sein. Die Glosse ist von vielen handschriftlichen Zeugen als störend empfunden worden. Einige haben so geholfen, daß sie durch Verwandlung von *ὅστις* in *ὅτι* eine bessere Unterordnung zustande zu bringen suchten. Die Fragen: „Bist du denn mehr als unser Vater Abraham?" und „Was machst du aus dir selbst?" gehören eng zusammen.

**56.** Es ist eigentlich unveranlaßt durch den Zusammenhang und paßt nicht sonderlich gut zu der Verneinung aller Abrahamssohnschaft im Vorhergehenden, daß Jesus hier Abraham den Juden gegenüber „euren Vater" nennt. Wenn man es auch, da Jesus den leiblichen Ursprung aus Abraham nicht verneint und der Vatername amphibolisch ist, nicht für theologisch schlechthin unmöglich erklären kann, daß **E** so geschrieben hat, — wahrscheinlich ist es nicht, da es eine Verdunkelung und Abschwächung seiner Komposition bleibt, an dieser Stelle nachträglich so zu sagen. Also weise ich die drei

Worte ὁ πατὴρ ὑμῶν R zu. Was R zu dem Zusatz bewogen hat, ist zum Teil die Kontrastwirkung: Euer eigner Vater zeugt gegen euch. Zum Teil hat er auch wohl gegen die scharfe Aussage von *54*, die den Juden das Recht, Gott ihren Gott zu nennen, abspricht, eine begrenzende Sicherung einlegen wollen. (Wenn man sich entschließt, die Streichung auf das Wort ὑμῶν zu beschränken, also Jesus in E vom „Vater Abraham" sprechen läßt, wird die Zusetzung von ὑμῶν noch begreiflicher. Dann hätte R daran Anstoß nehmen können, daß E von „Vater Abraham" sprach, wo doch Gott Jesu Vater ist.)

**58.** Aus diesem ἐγὼ εἰμί sind die Zusätze R's in *24* und *28* geflossen. Es sagt aber hier im Zusammenhang nicht das, was es bei R *24* und *28* heißt. Es sagt nicht „Ich bin der im Alten Testament redende Gott", sondern „Ich bin von Anfang an".

## Kap. 9.

**$9_{1-41}$.** Diese ganze wundervoll in sieben Abschnitten aufgebaute Entwicklung (*1—7. 8—12. 13—17. 18—23. 24—34. 35—39. 40* ff.) ist ein Zeugnis der dialektisch scharfen Gestaltungskraft von E und durch R nahezu unberührt geblieben. Die einzige ernstere Frage gibt der siebente Abschnitt auf, der von $9_{40}$ bis $10_{21}$ reicht und das Fazit in einer großen, durch Zwischenbemerkungen kaum unterbrochenen Rede Jesu zieht. In ihr hat R wieder einiges zugesetzt und gewandelt. Die Gestaltungskraft von E ist nun aber so groß und selbständig, daß die Frage nach der Gestalt der für $9_{1-39}$ benutzten Überlieferung T unbeantwortbar ist. Da lange keine Überlieferung mehr sichtbar war und sie nach hier erst in Kap. 11 wieder faßbar wird, da ferner die T vielleicht angehörige Rückverweisung $11_{8}$ auf die Steinigung ebensogut auf $8_{59}$ wie auf $10_{31}$ ff. gehen kann, ist ein Verbindungsfaden mit andern Überlieferungen nicht zu knüpfen. Aber dies ist sicher: die Geschichte steht von den synoptischen Blindenheilungen recht weit ab. So ist es nicht unbegründet, wenn man wenigstens eine freiumlaufende, vielleicht gar nur mündlich vorhandene Heilungsgeschichte als Unterlage annimmt und es sich aus der damit E gegebenen Gestaltungsfreiheit erklärt, daß er hier sein Können so entfaltet. Der Versuch von Wellhausen, Varianten und Dubletten nachzuweisen, zeigt nur die Blindheit dieses Gelehrten für die große dichterische Komposition von E. Sprachliche Besonderheiten (ganz überwiegend λέγειν im Impf. zur Ein-

führung der Reden) sind nicht bestimmt und greifbar genug, um darauf die Theorie einer Quellenbenutzung zu bauen.

**13.** Es ist über das Beweisbare hinausgehend, wenn ich *τόν ποτε τυφλόν* für einen verdeutlichenden Zusatz von R halte: „nämlich den, der einmal blind gewesen war (nicht Jesus)." Das Formelle, daß es ein nachklappender appositioneller Nachtrag ist, ist für die Entscheidung maßgeblich.

**18.** Für *τοῦ ἀναβλέψαντος* gilt das Gleiche wie bei *13* zu *τόν ποτε τυφλόν*. Der Nachtrag ist hier unverkennbar.

**40 f.** „Einige Pharisäer, die bei ihm waren", d. h. als seine Anhänger zu ihm standen. Es ist nicht nur für die Auffassung des zehnten Kapitels, sondern des ganzen Werks entscheidend, sich über die Adresse von $10_{1-21}$ ein Urteil zu bilden. Sprachlich ist der Ausdruck soweit gedeckt durch $7_{40}$, daß sein Zustandekommen ohne R's Beihilfe als möglich gelten muß; *ἐκ τῶν Φαρισαίων* darf also nicht R zugewiesen werden. Sachlich kann kein Zweifel sein, daß hier die Aussage eines entschlossenen Anhängers der paulinischen Freiheit steht: pharisäische Judenchristen können nur, wenn sie ihre Blindheit bekennen, selig werden. Danach bestimmt sich der Sinn des Gleichnisses $10_{1-6}$. Der durch die Tür kommende Hirte, der die Schafe hinausführt, ist Christus, der die ihm folgenden frei vom Gesetze macht und sie auch nicht auf Gesetzeslehrer hören läßt. Der über die Mauer einsteigende Dieb und Räuber ist der Gesetzeslehrer, der die Schafe sich zunutze macht und sie nicht hinausführt in die Freiheit. Das, was die pharisäischen Anhänger Jesu nicht verstehen, ist, daß ein Entweder-Oder zwischen auf Christus Hören und den Gesetzeslehrern Gehorchen besteht. Nach diesem klaren Sinn und Zusammenhang müssen die ganzen weiteren Ausführungen des 10. Kapitels zum Hirtenbilde beurteilt und literarkritisch analysiert werden.

## Kap. 10.

**7. 9.** Es ist zunächst klar, daß *9* den Zusammenhang zwischen *8* und *10* sprengt, also Einschub von R ist. Sodann ist klar, daß *7. 8. 10* nur dann eine Erläuterung der Antithetik des Gleichnisses zwischen Hirt = Christus und Fremdem = Dieb = Gesetzeslehrer sind, wenn in *7* geschrieben wird:

*ἐγώ εἰμι* ⟨*ὁ ποιμήν*⟩ *τῶν προβάτων*, und das muß E schon deshalb geschrieben haben, weil [*ἡ θύρα*] *τῶν προβάτων* ein nur durch Redaktionsarbeit entstehender unnatürlicher Kunstausdruck ist. Also hat R ⟨*ὁ ποιμήν*⟩ in E durch *ἡ θύρα* ersetzt. Dadurch und durch den Zusatz von *9* hat R dem Gleichnis einen ganz andern Sinn gegeben. Wenn Christus die Tür ist und der Christ das Schaf, dann ist der Hirt der apostolische Lehrer, also der Apostel oder der Apostelnachfolger, und der Dieb und Räuber ist der Irrlehrer, der nicht in der Kette der von Christus kommenden apostolischen Tradition steht (vermutlich denkt R an die gnostischen Irrlehrer). So hat denn Schlatter, indem er *7* in der Fassung von R zum Schlüssel machte, $10_{1-6}$ gegen die Auslegung *11a. 14* verstehen wollen und damit den Zusammenhang von Kap. 10 mit Kap. 9 gänzlich zerstört. Die Unechtheit des so von R eingetragnen Sinns zeigt sich darin, daß R ihn selbst nicht durchführen kann am Textbestande: *8 πρὸ ἐμοῦ* ist bei der Gleichsetzung von Christus mit der Tür eine blanke Sinnlosigkeit. Man kann nicht sagen: „Ich bin die Tür, und die vor mir Gekommenen sind Diebe und Räuber." Viele handschriftliche Zeugen haben darum auch die von R geschaffene Lage zu erleichtern gesucht, indem sie das *πρὸ ἐμοῦ* gestrichen haben. In *9* vollendet R, ungestört durch diese Schwierigkeiten, seine Umdeutung. Hier tritt an die Stelle des Christen, der von Christus zur Freiheit vom Gesetz aus dem Judaismus herausgeführt wird, das Kirchenschaf, das durch die Taufe in den Schafstall der Kirche, der Jesus zur Türe hat, eingeht und einst aus diesem Leben ins ewige Leben geht. Darum ist nun auf einmal vor dem Herausgehen (hier R nun: in die Ewigkeit übergehen) das zum Gleichnis nicht gehörige, ja ihm widersprechende Hineingehen (nämlich: in die christliche Kirche sich aufnehmen lassen) getreten.

**11—18.** Eine Zufügung R's in diesen Versen ist ganz selbstverständlich klar, und es ist eine seiner am wirksamsten gewordnen Zutaten zum Evangelium. Das ist der lange Vers *16* über die Heidenchristen und die eine Herde. Er setzt die Gleichung Schafstall = Kirche, und die Duplizität von Judenchristen und Heidenkirche voraus: eine deutliche allegorische Wucherung, aber die schöne Veranlagung von R zu Sentenzen noch einmal belegend. Erkennbar ist der Vers als Zusatz von R dadurch, daß er den klaren engen Zusammenhang zwischen *15* und *17* durch einen fremden neuen Gedanken zerreißt, wie ein Fremdkörper ohne Verbindung nach vorn oder hinten steht er zwischen ihnen. Nicht ebenso zwingend mag es sein, daß ich *11 b—14 a* (*ὁ ποιμὴν ὁ*

*καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* bis *εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός*) gleichfalls für einen Zusatz von R halte. Das Bild vom Mietling, der flieht, wenn der Wolf kommt, setzt aber wieder, ebenso wie die Änderungen und Zusätze in *7* und *9* voraus, daß der Hirte nicht Christus, sondern der apostolische Lehrer ist. Es wird gleichsam die zweite noch fehlende Hälfte der andersartigen Deutung des Gleichnisses durch R nachgetragen. Mit dem Satze *11 ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων* kann nur gemeint sein, daß der rechte geistliche Gemeindeleiter Märtyrer wird, um seine Gemeinde im Glauben bewahren zu helfen; nur so ergibt sich ein Gegensatz zu dem vor dem Wolf fliehenden Mietling, der der das Martyrium vermeidende gnostische Irrlehrer ist. — Der entscheidende Beweis für die Aussonderung aller dieser Stücke ist, daß das aus $10_{1-21}$ für E übrig Bleibende ein streng durchgeführter Gedankengang ist. Dazu, daß Christus die Freiheit vom Gesetz ist, gehört paulinisch dies, daß er sein Leben gibt zur Überwindung der uns knechtenden Mächte von Gesetz, Sünde und Tod. Und dieser Gedankengang schließt eng an das $10_{1-8.\,10}$ vorgetragne Bild und malt nur den Gegensatz zwischen dem Gesetzeslehrer, der den Schafen das Leben nimmt, und dem Hirten, der sie zu Freiheit und Leben führt, etwas aus. Daß der Hirt für die Schafe das Leben einsetzt, das gehörte in der damaligen Wirklichkeit selbstverständlich zum Hirtenberuf, ist also keine das Bild zersprengende Eintragung. (Der Mietling sprengt das ursprüngliche Bild und den ursprünglichen Gegensatz gegen den Dieb und Räuber.) Ein weiterer Beweis ist, daß allein das, was hier für E übrig bleibt, als Rede an die Scheinjünger unter den Pharisäern $9_{40}$ f. und als Sinn der Geschichte von der Blindenheilung am Platze ist. — Eine Kleinigkeit: In E gehen zwei Bedeutungen von *ψυχή* ineinander. Einmal ($10_{24}$; $12_{27}$) heißt es Seele in unserem Sinne, dann ($10_{15.\,17}$; $12_{25}$; $15_{13}$) heißt es Leben. Daß E beide Bedeutungen bewußt hat ineinander spielen lassen, zeigt $12_{25}$ im Verhältnis zu $12_{27}$. Beide Bedeutungen sind griechisch möglich, die zweite gerade auch in dem *15* u. *17* vom Verfasser gebrauchten Zusammenhang „sein Leben geben, dransetzen“. Man braucht also keinen Einfluß des semitischen Sprachgebrauchs an dieser Stelle zu konstatieren, und vor allem: es ist sehr verfehlt, die Mehrsinnigkeit des Worts *ψυχή* zur Basis einer literarkritischen Unterscheidung zu machen.

**25. 26.** Der Vers *25* (mit den ersten Worten von *26* zusammen) zerfällt in zwei Teile, welche beide *οὐ πιστεύετε* schließen. In solchen Fällen hat

sich uns öfter die Hand von R gezeigt, die etwas Fremdes einfügte und dann wieder zu E zurücklenkte. Nun ist hier klar, daß Jesus *25* bis *30* noch nicht von seinen Werken spricht, sondern erst *32* ff. auf die Werke kommt. Die Vorwegnahme der Frage der Werke in *25 b* stört die Einheitlichkeit der Rede *25* bis *30* und macht vor allem die Beziehung auf das Hirtengleichnis *25 a. 26 b. 27* zunichte oder doch dunkel. Demgemäß muß man annehmen, daß das *ὅτι* in *26* zum ersten *οὐ πιστεύετε* gehört: Weil die Juden nicht zu den Schafen Jesu gehören, darum glauben sie seiner Rede, seiner rufenden Stimme nicht. So ist die Rede Jesu geschlossen, und die Beziehung auf das Hirtengleichnis blendend klar. Das Motiv der Hinzufügung kann nur das der Verdeutlichung, die Mißverständnisse abwehrt, sein. In *32* ff. ist für R nicht klar genug ausgesprochen gewesen, daß auch die Werke Jesu den Juden den Glauben nicht geben. Er vermißte also *25* den scheinbar schärferen Vorwurf, daß die Juden trotz der Werke Jesu nicht glauben. Das trug er nach.

**28.** Von den drei Gliedern dieses Verses macht das erste (*κἀγὼ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον*) die beiden folgenden zu abschwächenden und mindestens überflüssigen Wiederholungen. Das zweite und dritte Glied ohne das erste sind stärker, vor allem kommt erst bei Streichung des ersten das dritte Glied zu seinem Recht. Dazu kommt, daß das erste Glied ganz aus dem Bilde fällt und dem zweiten und dritten ihren natürlichen, im Bilde bleibenden und im Bilde sich entfaltenden Zusammenhang mit der Schlußaussage in *27* nimmt. Selbst wenn nicht sowieso schon alle Stellen mit dem Begriff der *ζωὴ αἰώνιος* bisher als R zugehörig ausgewiesen wären, könnte hier kein Zweifel sein, daß das erste Glied von *28* R gehört.

**28—30.** So wie der nach den Zeugen in *29* herzustellende Text lautet, kann das, was der Vater Jesus gegeben hat und was niemand aus des Vaters Hand reißen wird, nur die Schar der Schafe sein. Und es ist für E unmöglich, von dieser zu sagen, was doch nun da steht, daß sie größer als alles ist. Daher die Korrektur mancher Zeugen: *ὁ πατήρ μου ὃς δέδωκέν μοι πάντων μ ε ί ζ ω ν ἐστίν*, die einen unanstößigen, aber im Zusammenhang sinnlosen Gedanken ergibt und etwas ein wenig Selbstverständliches in sprachlich unmöglicher Form sagt (*διδόναι* wird im Evangelium nie absolut gebraucht; $16_{23}$ ist nur scheinbar eine Ausnahme). So ist klar, daß man bei dem oben stehenden Text bleiben und eine durch R eingetretne Unordnung annehmen

muß. Da ist die einfachste Annahme, *29 καὶ οὐδεὶς* bis *τοῦ πατρός* als Zusatz von R zu fassen. Der ursprüngliche Sinn von E wäre demnach, daß die Hirtenvollmacht, die Jesus vom Vater empfangen hat, das Allerhöchste und Allergrößte ist, das es im Himmel und auf Erden gibt, und die abschließende Aussage „Ich und der Vater sind eins" vollständig rechtfertigt. Man vergleiche dazu, daß im Alten Testament Gott der Hirt ist. Schwierig ist allein, das Motiv für den Zusatz von R zu finden, der einen tiefen Gedanken verdunkelt. In R ist die Einheit Jesu mit dem Vater darin gegeben, daß Jesu starke haltende Hand und des Vaters starke haltende Hand für die Kirche (für die Schafe) eine und die gleiche Hand sind, und daß sie als eine Hand für die Kirche (für die Schafe) zugleich das ewige Leben und die sieghafte Weltüberlegenheit verbürgen. In R ist *29 a* also ausgelegt als Aussage über die Herrlichkeit der Kirche (der Schafeschar). Dies Mißverständnis, oder besser diese Absicht, *29 a* so zu verstehen, führte zu dem Zusatz, weil bei dieser Auslegung von *29 a* ja damit die Begründung der Einheit Jesu mit dem Vater darin, daß Gott Jesus das Größte gegeben habe, verschwunden und eine neue Begründung also zu finden war. R fand sie darin, daß er hinter 29 *a* einen Parallelsatz zu *28 c* einfügte, in dem von der Hand des Vaters dasselbe wie dort von der Hand Jesus gesagt war. Daß aber die dabei von ihm befolgte Auslegung von *29 a* dem Gedankengang der Rede Jesu, die nichts von der Größe der Kirche sagt, fremd ist und ihr die Geschlossenheit nimmt, muß ein Beweis des Zusatzes auch für den sein, der das Urteil, diese Verherrlichung der Kirche als des Größten von allem passe nicht zu der Gesamtanschauung von E, dem sogar Jesus, der die Ehre und die Vollmacht hat, kleiner als der Vater ist, nicht teilen sollte.

**34—36.** Wenn ich *34. 35* R zuweise, so bewegen mich dazu zwei Gründe. Zunächst ist für jeden, der *36* liest, klar, daß der Vers ursprünglich angefangen hat, ⟨*ἐμὲ*⟩ *ὅν*. So allein ist *36* etwas andres als eine grammatische Gewaltsamkeit. Diese Entfernung von *ἐμὲ* durch R war nun aber notwendig, weil *34. 35* der Abwehr Jesu einen allgemeineren Charakter geben. Sie bekommt etwas Sentenzartiges, etwas, was über die Person Jesu hinausgreift auf die Gläubigen. Es ist hier durch R etwas Ähnliches geschehen wie $7_{38}$. Sodann, die ganze Periode *34—36* in ihrer heutigen Gestalt ist auch abgesehen vom fehlenden *ἐμὲ* nicht Stil von E. Sie steht in einer Reihe mit den durch Redaktion entstandenen Ungeheuern $6_{22}$ ff. und $13_2$ ff.

Das Motiv zum Zusatz ist hier das Bedürfnis, Jesus mit einem Schriftbeweis die Juden entscheidend abfertigen zu lassen. Die Entfernung von *34. 35* und die Zufügung von ἐμὲ geben dem Gedanken Jesu überdies ganz andre Wucht. Erst nun läßt sich erkennen, daß $10_{22-39}$ der große Schlußstrich des Gesprächs zwischen Jesus und dem Judentum ist. Nun sind sie wahrhaft auseinander. Es ist zur Stütze der literarkritischen Analyse erwünscht, das in meinem Buch über das ursprüngliche Evangelium zu diesem Abschnitt Gesagte (dort Lekt. 26) nachzulesen.

## Kap. 11.

**1—44.** Wellhausen hat zweifellos recht damit, daß *1* und *5* noch heute durch ihre Fassung eine Gestalt der Lazarusgeschichte durchschimmern lassen, in der Lazarus bloß der Dorfgenosse und nicht der Bruder der Maria und Martha war. In dieser Gestalt der Geschichte müssen die Verse *2—4* und *18—38 a* ohne Parallele gewesen sein. Daß es sich mit beiden Versgruppen um Einbettungen in einen Zusammenhang handelt, in dem auf sie nicht gerechnet war, zeigen Einzelbeobachtungen. *3* f. u. *5* f. sind sicherlich Dubletten: zweimal wird davon erzählt, daß Jesus von der Krankheit des Lazarus hört, das erste Mal wird die Verwandtschaft zwischen den Schwestern und Lazarus vorausgesetzt, das zweite Mal nicht. Ebenso ist mit *18—38 a* nicht alles in Ordnung hinsichtlich des sonst in E so sorgfältig behandelten Szenariums. *17* langt Jesus am Grabe an, aber dann zwischendurch ist er doch noch nicht da, sondern trifft die Schwestern unterwegs, und kommt erst *38 a* endgültig am Grabe an. Man kann nun im Schlußteil (*38 b—44*) nicht ganz mehr die Gestalt der ursprünglichen Erzählung erkennen. Wahrscheinlich sind die beiden Schwestern auch im Schlußteil nicht vorgekommen, so daß *39 b* und *40* ohne Hintergrund in der ursprünglichen Erzählung wäre. Jedenfalls ist im Schlußteil der Umschmelzung des Ursprünglichen, die zur heutigen Fassung geführt hat, recht heftig gewesen. — Nun verwirrt sich aber alles, wenn man den Versuch machen wollte, die Urgestalt der Lazarusgeschichte E und die Einlagen *2—4* und *18—38 a* sowie die Umarbeitung des Schlusses R zuzuschreiben. Aus ganz allgemeinen Erwägungen schon wäre es unwahrscheinlich. So große freie Redeszenen mit sonst nicht redenden Figuren zu erfinden, das liegt ganz außerhalb der Art von R, welcher mit dem Überlieferten ausgleicht, erweitert und so theologisch moderiert, aber nicht selbst frei dichtet, und erst

recht nicht so weg von aller Konvention wie in der Szene Jesu mit Martha und Maria. Ebensowenig entspräche es der Art von E, das größte Zeichen seines Buchs unerläutert geschehen zu lassen. Man kann — da es zwischen Jesus und den Juden seit dem Schluß von Kap. 10 stumm ist — direkt sagen: wenn die Vorlage kein Gespräch Jesu mit Verwandten des Toten bot, so m u ß t e E es ersinnen, auf daß er das Zeichen klar machen konnte als Zeichen der Auferstehungsvollmacht Jesu. Demnach müßte man, auch wenn es weiter keine Indizien gäbe, annehmen, daß die Umwandlung der Urgeschichte von Lazarus in ihre heutige Gestalt das Werk von E sei, daß wir also hier einmal — weil er seine Vorlagen nicht ganz so frei wie sonst behandelt hat — die Gestaltungsarbeit von E ein wenig besser als sonst beobachten können. Nun sind aber zum Glück nicht nur Indizien, sondern Beweise da. a) In dem großen, der Urgeschichte gegenüber schlechthin neuen Stück *18—38 a* findet sich in *22* eine typische R-Einlage, welche ihrer Umgebung gegenüber sekundär ist, vgl. den Nachweis hier unten in den Bemerkungen zu *18—38 a*. Wenn R aber *22* eingelegt hat, so muß er das Stück *18—38 a* sonst schon als Werk von E vorgefunden haben. b) In dem Schlußabschnitt der Geschichte *38 b* bis *44*, der nicht mehr der Urgestalt, sondern der Hand von *2—4* und *18—38 a* seine heutige Fassung verdankt, findet sich gleichfalls eine typische R-Einlage, nämlich *42*, welche wiederum gegen gegen die doch schon umgeschmolzenen Verse der Umgebung als Fremdkörper sich abhebt, siehe auch über *42* hier unten die Einzelbemerkungen. Damit ist zur Genüge bewiesen, daß wir drei Schichten zu unterscheiden haben. Das mathematische Symbol der Entstehungsgeschichte von $11_{1-44}$ sieht also so aus: (T . E) + R. Da E nicht allein als Redaktor gearbeitet hat, sondern auch an dem Übernommenen gestaltet hat, macht bei der Analyse die Ausgliederung von R weniger Schwierigkeiten als die Analyse des Verhältnisses von T und E. Auch weiß jeder Literarkritiker, wie vorsichtig man bei einem Dreischichtentext sein muß. Immerhin glaube ich folgendes sicher sagen zu können: a) Die Arbeit von R ist hier verhältnismäßig bescheiden gewesen. Es steht nicht ganz so gut mit seiner Zurückhaltung wie etwa bei den Jüngerberufungen des ersten Kapitels oder im neunten Kapitel. Immerhin verbleiben als sicher R zugehörig allein folgende Zusätze: *9 τοῦ κόσμου τούτου. 13. 22. 42*. Die Einzelbegründung, so weit sie noch nicht gegeben ist, siehe unten. b) Ohne Anhalt in der vorgefundenen Geschichte T, also ganz freie Neugestaltung T gegenüber, ist die Darstellung von E in folgenden nun noch übrig bleibenden Versen: *2—4. 9. 10. 18—38 a*. Im übrigen

ist sie gegen T sehr frei nur *38 b—44*; weniger frei in *1. 5—8. 11. 12. 14* bis *17*. Von dieser Aussage ist manches schon bewiesen. Es bleibt noch zu beweisen:

*α*) Die Ausscheidung von *9. 10* aus der Vorlage T. Hier berufe ich mich vor allem auf den Anfang von *11*. Das ist eine Naht, wie sie bei Erweiterungen gegebnen Materials auch dem begabtesten Schriftsteller entsteht. Vereinfacht man den Anfang von *11* zu einem *εἶπεν αὐτοῖς*, dann hat man die richtige Antwort Jesu auf den Einwand der Jünger in *8*. Es ist ein aufs Beste geschlossener Zusammenhang. Dazu kommt, daß das Bild von der Sonne und dem Licht, in denen man wandelt, E leicht und natürlich ansteht. Er hat es geliebt, seine Gleichnisse für Jesus und seinen Todesweg aus dem Gedankenkreis von Licht, Tag, Sonne und ihrem Widerspiel zu nehmen. Und weiter kommt dazu, daß in *9* ein R-Einsatz ist, also keineswegs *9. 10* als Ganzes wegen der Naht zu Anfang von *11* (die auch andre Technik zeigt, als die von R ist) R zugewiesen werden können.

*β*) Weiter muß ich noch beweisen, daß E in den angegebenen Versen zwischen *1* und *17* seine Vorlage weniger frei als sonst behandelt hat. Ich berufe mich auf die Wendungen *7 ἔπειτα μετὰ τοῦτο*; *14 τότε οὖν*; *16 συμμαθηταῖς*. Die Vokabel *συμμαθητὴς* gehört nicht zum Sprachschatz von E und paßt nicht sonderlich gut zu seinen Anschauungen (*συμμαθητὴς* setzt einen geschlossenen Jüngerkreis voraus). Die Pleonasmen in *7* und *14* können nur so erklärt werden, daß E zu einem *ἔπειτα* und einem *τότε* seiner Vorlage jeweils den ihm geläufigen Ausdruck hinzugesetzt hat.

Faßt man das Ergebnis ins Auge, so ergibt sich, daß alles, was den Sinn der Geschichte von der Auferweckung des Lazarus im vierten Evangelium trägt, E gehört, und daß er dafür keine Vorlage in T hatte. Denn *4. 9. 10. 18—38 a* und *40. 41* geben der Geschichte ihren inneren Sinn, und in allen diesen Versen ist nur bei *41* nicht sicher, daß er T gegenüber frei hinzugefügt ist. Das ermöglicht ein ungeheuer plastisches Bild von der Art und den Zielen der Arbeit von E. Aber ebenso sicher ergibt sich auch, daß der nackte Erzählungsstoff von E übernommen ist. Und da ist wichtig, daß schon T voraussetzt, daß Jesus geflohen ist, von weit her kommt und in Todesgefahr hineingeht. Die Beziehung auf den Steinigungsversuch der Juden gehört zu T. So ist T hier keine Einzelgeschichte gewesen, sondern eine Schrift, in der noch mehr von Jesus stand. Damit ist erwiesen, daß ein allgemeiner Faden aus T in E

auch an einzelnen Stellen durchgehen kann, an denen sich Spuren von T heute nicht mehr erweisen lassen. Einen Steinigungsversuch der Juden nach Art von 8 $_{59}$ (oder 10 $_{31}$) hat also auch T erzählt. Wenn man nun weiß, daß die Legende vom Versuch, Jesus von einem Berghang zu stürzen, Luk. 4 $_{29}$ eine Übertragung der Legende von der Tötung des Jakobus auf Jesus ist, so wird man angesichts der Tatsache, daß Jünger Jesu und Führer der Gemeinde beim Beginn des jüdischen Aufstandes in Jerusalem von den Juden gesteinigt worden sind, die Entstehung von Legenden über Steinigungsversuche an Jesus begreiflich finden. Die Flucht Jesu weit ins Ostjordanland, mehr als drei Tage weit von Jerusalem, nach dem Steinigungsversuch, hat an der Flucht der Christenheit ins Ostjordanland gleichfalls ihre Parallele. Es ist also an dem, was sich für T an einem legendären Leitfaden des Lebens Jesu ergibt, nichts Unglaubwürdiges. Daß man T damit gleichzeitig als palästinischen Ursprung festlegen kann, ist eine gute Nebenerkenntnis.

Eine Frage habe ich lange überlegt, ohne ganz zur Klarheit gekommen zu sein: ob man daraus, daß in *2* ein ganz ungewöhnlicher Vorgriff auf Kap. 12 geschieht, nichts schließen kann in literarkritischer Hinsicht. Ich glaube, zweierlei muß entscheidend sein: a) Es muß irgend etwas dastehn am Anfang von Kap. 11, welches die Lazarusgeschichte als Anfang der Passion kenntlich macht. Das fordert sowohl die Komposition wie *4* (das nur als Wort eines, dem Ehre und Tod ineinander liegen, erträglich ist). b) Maria, die schwerstverständliche schweigsame Jüngerin Jesu, muß von Anfang an betont und herausgehoben sein, wenn man die Weise, in der von ihr erzählt wird, verstehen soll. Daß ihr Schweigen Anbetung und ihre Salbung Dank ist, das wird nur klar, wenn schon von vorwärts und nicht erst von rückwärts verklammert wird. Also ist *2* Werk von E und verrät hohe Kunst.

**9.** *τοῦ κόσμου τούτου* faßt man am besten als Zusatz von R, welcher Sonnenlicht nicht mit dem gleichen Wort wie Logoslicht ohne erklärende Begrenzung gebraucht zu sehen wünschte. Der Zusatz von *τοῦ κόσμου τούτου* zerstört erstens den antithetischen Parallelismus zu *10*, der dadurch bedingt ist, daß es in beiden Gliedern schlicht *τὸ φῶς* heißt. Und zweitens nimmt er dem Gleichnis das Schwebende, das Bild und Sache, Zeichen und tiefere Bedeutung ineinander übergehen läßt.

**13.** Ein erklärender Zusatz nach Art der erleichternden Glossen von R. E pflegt seinen Lesern noch schwierigere Dinge zuzumuten. Vgl. zu 7 39. Mir scheint es durch die Art, wie *14* einsetzt, bewiesen, daß *13* erst nachträglich hinzugekommen ist.

**18—38 a.** Der Einsatz von E stellt deutlich das Bild der beiden Schwestern gegeneinander. Beide sagen das Gleiche zu Jesus. Die eine aber bewegt ihn damit zu einem Gespräch, in dem er sie zum Glauben an seine gegenwärtige Gewalt zu führen sucht, die andre eben damit zu dem Affekt, aus dem heraus die Tat wirklich wird. Das ist kunstvoll überlegt und beweist die gedankliche Einheit der Komposition, so darf man nichts herausreißen, das diese Einheit zerstörte. Nun hängt diese Komposition aber daran, daß die beiden Schwestern ganz das Gleiche zu Jesus sagen: das Gleiche kann ganz etwas Verschiedenes bedeuten. Im heutigen Text ist das dadurch verdunkelt, daß das erste Wort Marthas in *22* um den Ausdruck ihres Glaubens an seine unbeschränkte Wundermacht erweitert wird. Dadurch bekommen *24* und *27* die Antworten der Martha einen andern Sinn. Ursprünglich stellt die Martha die Christin dar, die an Wiederkunft und Totenauferstehung glaubt, aber von der lebendigen Auferstehungsgewalt des gegenwärtigen Herrn nichts versteht, und ihre Antworten in *24* und *27* sind Ausdruck der Schranke ihres Glaubens. Durch den Zusatz von *22* steht sie als die schrankenlos an Jesu schon gegenwärtig wirksame Auferweckungsmacht im gegenständlichen Sinn Glaubende da, und die Antworten in *24* und *27* werden Ausdruck der Vollständigkeit ihres gegenständlichen Glaubens. Wir erkennen also in *22* einen Zusatz der gleichen Hand, die in Kap. 5 Zusätze im Sinne der Sicherung des gegenständlichen Glaubens gemacht hat. Auffallend ist hier die feine Kunst von R, die mit einem einzigen kleinen Vers die dialektische Lage des Gesprächs verwandelt. Für den, dem der antithetische Parallelismus von *21* und *32* noch nicht Beweises genug ist, darf aber hinzugefügt werden, daß trotz aller Kunst von R das Gespräch Jesu mit Martha in der durch *22* geschaffenen Voraussetzung keinen richtigen Grund und Sinn mehr hat. In *22* liegt der Situation nach das Wissen Marthas darum, daß Gott es Jesus auch schenken kann, den Lazarus von den Toten aufzuerwecken. Es ist also nicht erst nötig, daß Jesus Martha zu dem Glauben an seine Auferstehungsvollmacht führt. So wie es R durch *22* gestaltet hat, wird in *23—27* ein Schaugespräch für den Leser, der lernen und verstehen soll, geführt. Streicht man den Vers, so be-

kommt das Gespräch Jesu mit Martha dagegen einen sehr ernsthaften Charakter: er sucht sie vergeblich über die Grenzen ihres Glaubens hinauszuführen. Endlich kommt noch eins hinzu: der Widerspruch zwischen *22* und *39*. Die Martha, die sagt „Er stinkt schon", glaubt nicht wie die Martha von *22*, daß Gott Jesus alles gibt, worum ihn Jesus bittet. Wie man es auch hin und her überlegt, immer erweist sich *22* als Störenfried.

**35.** Das Weinen Jesu ist nicht ein urtümlicher Zug der Überlieferung aus T, sondern ein Ersatz des Weinens Jesu über Jerusalem Luk. $19_{40}$ ff. Nicht über Jerusalem, sondern über seinen Freund Lazarus hat Jesus vor dem Beginn seiner Passion geweint. Der Zug gehört E. Er gehört um so mehr E, als allein durch die Schilderung der Schmerzes und Zornes Jesu ein Gefühl im Leser bleibt, Jesus sei trotz seiner Auferstehungsvollmacht ein richtiger Mensch.

**42.** Durch diesen Vers wird das schöne Gebet *41* aus dogmatischen Gründen zerstört. Es ist auch eine sonderbare Art, daß Jesus hier beim Vater sich fast entschuldigt, er danke ihm nur darum hier vor allem für diese Erhörung im besonderen, damit die umstehende Menge seine Sendung begreife. Das ist eine dogmatische Reflexion zweiter Hand: ein Glossator will dem Leser zum korrekten Verständnis des Gebets Jesu *41* verhelfen. Wir haben hier also die Hand von R, und gewiß nicht die beste seiner Taten. Dogmatisch verwandt sind $2_{25}$ und $6_{64}$, zwei Stellen, die sich aus andern Gründen schon als Zusatz von R ergeben haben.

**44.** Ob hier hinter diesem Vers in T einmal die Salbung in Bethanien gestanden hat und nachher umgestellt worden ist? Siehe zu $12_{2-7}$.

**45.** Von hier ab bis ins Kap. 13 hinein wird die Analyse schwierig. Wegen der Möglichkeit eines etwaigen stärkeren Einwirkens von T auf E bedarf es genauer Aufmerksamkeit, um den Bruch zwischen E und R nicht mit der Sperrigkeit des von T gebotnen Erzählungsstoffes gegen die Gesichtspunkte von E zu verwechseln. Es darf anderseits aber auch nicht der allzuleichten Vermutung nachgegeben werden, als ob nun jede Abweichung des vierten Evangeliums von den Synoptikern in diesen Geschichten aus einer andersartigen Überlieferung T entstanden wäre. Wie bisher muß auch mit

der Möglichkeit gerechnet werden, daß E synoptischen Erzählungsstoff selber eigenherrlich sich zurecht gebogen hat, und diese Möglichkeit verdient, wo sie erschöpfend erklärt, den Vorzug vor dem Rückgang auf die unbekannte Überlieferung T.

**49.** Über den Hohenpriester des Evangeliums wird Kap. 18 gehandelt werden. Aus dem dort Gesagten ergibt sich, daß der regierende Hohepriester in E Hannas geheißen hat und erst R den historisch richtigen und in den Synoptikern bezeugten Namen Kaiphas als den des regierenden Hohenpriesters hergestellt hat. Danach ist *ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου* in *49* und *51* hier Zusatz von R. Man muß auch sehen, daß in *49* dieser Zusatz mit dem Anfang „jemand unter ihnen" stilistisch sich beißt, daß also auch aus rein stilistischen Gründen man den Zusatz in *49* loszuwerden wünschen muß. Natürlich kann man nun zweifeln, ob man nun nicht auch *47* die Hohenpriester streichen soll; da es nicht beweisbar ist, lasse ich sie auch für E stehen. — Für T findet sich in *45* ff. kein Anhalt. Später werden sich sogar noch positive Gründe finden, die für diese Perikope einen andern Ursprung als in T fordern. Die Erklärung in meinem Buch über das ursprüngliche vierte Evangelium zeigt, wie diese Perikope hier als Umbildung von den Synoptikern her restlos verstanden werden kann.

**52.** *τὸ ἔθνος* heißt in dem Abschnitt sonst (*48. 50. 51*) einfach „die Schar von Menschen", „die vielen" und hat nicht den Sinn von auserwähltem Volk, jüdischem Volk. (Wo *ἔθνος* in LXX einschließlich Apokryphen das jüdische Volk meint, geschieht es so, daß entweder die religiöse Qualität durch einen Zusatz ausgedrückt wird, oder wie hier im Sinne von Volk als Haufe und Schar, oder farblos.) Wenn darum in *52* plötzlich das Wort *τὸ ἔθνος*, im ganzen Neuen Testament sprachlich unerhört, auf einmal das Volk Israel im Sinne des erwählten Gottesvolks bezeichnet und neben dies Gottesvolk die Gotteskinder in der Zerstreuung gestellt werden, so hat damit das Wort *ἔθνος* gegen *48—51* seinen Sinn verändert. *52* ist also Zusatz von R, erwachsen aus dem nach dem Zusammenhang begreiflichen Mißverständnis (das einen zufälligen Umstand des unbewußt prophetischen Worts des Kaiphas in die prophetische Deutung mit einschleppt), *51* wolle sagen, daß Jesus bloß für die Juden gestorben sei. Durch die Erkenntnis dieses Zusatzes von R wird das Evangelium von einer jetzt in ihm stehenden gnostischen Lehre

entlastet. Denn *52* kann, im Zusammenhang mit *51*, als Aussage von E genommen, nichts andres heißen, als daß die Gotteskinder an sich ohne Jesus schon da sind und von ihm nur eingesammelt werden. Bei einem Redaktor, der einen vorliegenden Text korrigiert, dagegen ist die Annahme zulässig, daß dieser gnostische Sinn eine nicht beabsichtigte und nicht wahrgenommene Frucht seiner verbessernden Tätigkeit, also ein bloßer Unglücksfall, sei. — Die Notwendigkeit *52* R zuzuweisen stützt die Zuweisung von $10_{16}$ an R, und umgekehrt.

## Kap. 12.

**2—7.** Die Geschichte von der Salbung in Bethanien wirkt als Ganzes wie eine Einlage in einen geschlossenen Zusammenhang. Denn $12_{9}$ schließt sich vortrefflich an $12_{1}$ an, so daß $11_{45}$—$12_{1}$; $12_{9-13.\,17-19}$ wie eine lückenlose Einleitung zur Passionsgeschichte wirken. Diese Einleitung gehört, weil Zusätze von R, z. B. $11_{52}$; $12_{14-16}$, sie erweitert haben, zweifellos E, und Spuren einer Überlieferung von T sind in ihr nicht nachweislich. Damit wird die Hineinstellung von $12_{2-7}$ in diesen Zusammenhang ein Problem, auch ohne daß man den Inhalt schon in Erwägung zieht. Nimmt man nun auf den Inhalt Rücksicht, so ist durch die Erwähnung der Tischgenossenschaft des Lazarus und durch die Gleichsetzung der salbenden Frau mit der Maria von Kap. 11 klar, daß die Salbung hier der innere Abschluß der Geschichte von der Auferweckung des Lazarus ist. Maria vollzieht den anbetenden Dank für das, was Jesus an Lazarus getan hat. D. h., $12_{2-7}$ haben einen guten klaren Anschluß an $11_{44}$. Daher muß mit einer doppelten Möglichkeit gerechnet werden: a) *Die eigentümliche Fassung der Salbungsgeschichte hier hat E in T schon vorgefunden, und zwar so, daß sie dort mit der Lazarusgeschichte als deren Abschluß verbunden war.* Dafür spricht, daß Lazarus hier nicht klar als Bruder der beiden Schwestern vorausgesetzt ist. Da auch die Handlung der Maria als Anbetung Jesu, des Herrn über den Tod, für den Glauben ohne einschlagendes Familieninteresse verständlich bleibt, so ist die Umgestaltung der Lazarusgeschichte durch E nirgends unerläßliche Voraussetzung der Fassung der Salbungsgeschichte. Man kann nicht mehr sagen, als: die Umgestaltung von E erleichtert diese Fassung. b) *Vielleicht hat auch in E die Salbung nach $11_{44}$ gestanden, und R hat sie dann nach $12_{1}$ umgestellt.* Motiv der Umstellung wäre die Angleichung an

die Stellung der Salbung unmittelbar nach dem Todesbeschluß bei Matthäus und Markus. Doch halte ich beide Möglichkeiten nicht für gesichert. Man braucht zur Erklärung des Tatbestandes, wie er heute ist, auf jeden Fall nur eine von beiden. Ich persönlich glaube, daß die erste zutrifft, also schon E die Salbung an ihren heutigen Platz gestellt hatte.

**12—19.** Daß hier eine sehr originelle Fassung der Einzugsgeschichte nachträglich an die Synoptiker angeglichen ist, spürt man an dem Bruch zwischen *16* und *17*. Mit *17* sind wir wieder in dem Geschehen von *12* und *13* drin. Zwei Volksscharen begegnen sich. Die eine zieht Jesus als dem Aufwecker des Lazarus entgegen und erhebt den Königsruf, die andre zieht mit Jesus und bezeugt, daß sie Lazarus lebendig gefunden hat. Nach allen Gesetzen schriftstellerischer Komposition darf diese Begegnung der beiden Volksscharen nicht durch eine Reihe von Versen getrennt werden: die Verse *14—16* sind im heutigen Umfang zum mindesten Fremdkörper. Der Beweis rundet sich durch *16 ἐποίησαν*. Das setzt die dem Bericht vorher widersprechende synoptische Erzählung voraus, nach der die Jünger den Esel bringen, den Sitz auf ihm bereiten und das Volk nur in das von Jesus und seinen Jüngern Ausgehende hineingerissen wird. Auf dies synoptische Geschehen konnte aber der Redaktor nur so kurz hinweisen, weil die vollständige Nacherzählung den Rahmen der Geschichte hier ganz zerstört hätte. So haben wir in *14—16* klar das Werk von R. Die Frage ist nur, wo die genaue Abgrenzung vollziehen? Hält man *14 a εὑρὼν δὲ* bis *ἐπ' αὐτό* für Verlegenheitsflickwerk, das den Ausgleich möglichst harmlos vollzieht, so wären die ganzen drei Verse R zuzuweisen. Das ist im Text geschehen. Zur Not aber könnte man sich auch damit begnügen, den Einsatz durch R mit *14 b καθώς* beginnen zu lassen. Denn *14 a* stört die Passivität Jesu beim Einzug und den Zusammenhang der Begegnung der beiden Scharen noch nicht. Es könnte sogar wie ein Einspruch gegen den Königsruf des Volks genommen werden. Es endet der Einsatz von R auf jeden Fall mit *16 ἐποίησαν αὐτῷ*. — Hier gehört zur literarkritischen Analyse hinzu die Sacherklärung. Man möge sie in meinem Buch über das ursprüngliche vierte Evangelium nachlesen.

**23—32.** Der Zusammenhang der Rede Jesu ist verdunkelt. Anfang und Ende zeigen ihren bestimmten Sinn: das Kommen der Griechen zeigt,

daß die Stunde der Verklärung nahe ist. Aber die Stunde der Verklärung ist die Todesstunde, die Jesus betrübt macht. Im Gedanken daran, daß er eben deshalb, damit Gottes Name von Anbetern aus aller Welt geehrt werde, in diese Stunde gekommen ist, bittet Jesus jedoch nicht um Errettung aus ihr, sondern um das Sichtbarwerden der Ehre Gottes, das im Vollzug des Kreuzestodes an ihm besteht. D. h. also klar, daß Jesus aus Liebe zu den Heiden, den Griechen, gestorben ist. — Was diesem Gedankengang fremd ist, muß als Zusatz von R gekennzeichnet werden. R stieß sich an der Indirektheit der Antwort Jesu an die Griechen, daß diese direkt keine Weisung, kein Wort mit auf den Weg bekommen, und daran, daß E das Wort vom Weizenkorn und den Spruch vom Gewinnen und Verlieren des Lebens kühn auf Jesus selbst ausgelegt hatte. Er deutete darum beides auf den Jünger um, indem er *26* hinzufügte, das mit dem an die Synoptiker erinnernden Wort von der Nachfolge, dem Anklingen von $14_3$ und der Verheißung nun *24—26* zur Paränese macht. (Der Zusatz *25 αἰώνιον* stellt sicher, daß *ζωή* etwas andres ist als *ψυχή*, schwächt aber damit die Paradoxie des Spruchs ab.) So gewann er die von ihm gewünschte Ermahnung an die Griechen, zerriß aber den Zusammenhang der Gebetsbetrachtung Jesu über des Vaters Weg mit ihm und gab ihrem ersten Teile einen andern Sinn. Nach Ausklammerung von R in $12_{20-28}$ erhält man den Anfang der Komposition von E über die Griechen; das Ende dieser Komposition ist, wie sich gleich zeigen wird, $12_{29-32}$; $8_{29}$; $12_{36\,b}$. Diese ganze Komposition über die Griechen ist ganz E's Werk. Die Spur von T haben wir mit $12_7$ vollends verloren, ob zu dem dort abrupt abreißenden Faden sich noch eine Fortsetzung finden wird, steht dahin.

**33—36.** Es hat sich erwiesen zu $8_{29}$, daß *33—36 a γένησθε* hinter $8_{28}$ gehören und $8_{29}$ an dieser Stelle zur Verfügung steht behufs Einfügung nach $12_{32}$. Wenn man in $8_{29}$ das verbindende *καὶ* streicht, so könnte man sich keinen schöneren Schluß der Perikope hier denken als $12_{31.\,32}$ und dahinter $8_{29}$. Daß Jesus nicht allein bleibt, und daß er das Gott Wohlgefällige tut, beides gewinnt in dieser Perikope, wo er die Erschütterung der Seele durch den Todesweg überwindet im Gehorsam gegen den Vater, einen tiefen Sinn. Der von den Juden Verlassene hat die Griechen. $8_{29}$ hat einen Zusammenhang zu $12_{24}$ und zu $12_{32}$. Die Wiederherstellung der Perikope von den Griechen in ihrer E-Fassung ($12_{20-25.\,27-32}$; $8_{29}$; $12_{36\,b}$) gehört zu den wichtigsten Ergebnissen dieser literarkritischen Analyse, weil diese Perikope zu den

sinntragenden Stücken des ganzen Werks gehört. — Das Motiv von **R** bei der Versetzung kann nur gewesen sein, die Worte von der kleinen Zeit, die das Licht noch bei den Juden ist, an das Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu stellen und demgemäß auf die Passionswoche zu beziehen. Dadurch bekommt er eine Gerichtswarnung als Schlußwirkung. Auch die Versetzung $12_{44-50}$, siehe dahin, hat **R** ad vocem Gericht gemacht. Es ist bei **R** hier auch etwas Schönes herausgekommen, ein Gegenbild von Griechen und Juden nach ihrem Verhältnis zu Jesus. Aber e r s t e n s , das Gegenbild hat **E** indirekt auch, indem er nach der Griechenszene die Gerichtsworte des Jesaja über die Juden stellt, z w e i t e n s , das Mißverhältnis zwischen Jesu Ich-Erklärung *32* und der Gegenfrage des Volks *34* ist und bleibt unerträglich, und *35* ist zudem hier, wo längst alles geklärt ist, eine Störung der Gesamtkomposition, und d r i t t e n s , die Szene mit den Griechen sowie die Verheißung *32* werden durch den polemischen Schwanz um ihre innere Ganzheit gebracht.

**36 b.** Das Verschwinden Jesu hat die Absicht, die Stille der Abschiedsreden Jesu mit seinen Jüngern vorzubereiten. Nun gibts keine Predigt Jesu in der Öffentlichkeit mehr. Nach dieser aus der Gesamtkomposition des Evangeliums sich ergebenden schriftstellerischen Absicht muß die schwierige Perikope beurteilt werden, die nun folgt und sich zwischen diesen Abschluß und $13_1$ einschiebt.

**37—50.** An sich ist es natürlich, daß ein Schriftsteller, wenn er nun die Rede Jesu an das jüdische Volk mit dem wunderbaren Ausblick abgeschlossen hat auf die Griechen, die statt der ungläubigen Juden glauben werden, einen kurzen Gesamtüberblick gibt auf das, was Jesus erreicht und nicht erreicht hat, und warum es nach Gottes Willen so kommen mußte. Ich kann also *37—43* der Hauptsache nach gut verstehen als verweilenden schriftstellerischen Abschluß vor dem Übergang zur Erfüllung des Passionsgeheimnisses. Daß hier mit einer sonst für **E** ungewohnten Weise Schriftzitate auftreten, ist gleichfalls nicht verwunderlich. Es sind die großen polemischen Schriftzitate der christlichen Kirche gegen das Judentum, e i n m a l Jes. $53_1$, das auch Paulus Röm. $10_{16}$ im ähnlichen Zusammenhang anführt, und d a n n das Verstockungszitat aus Jes. $6_9$ f., das für das Verständnis des Sinns der Rede Jesu an die Juden auch im Bericht des Matthäus und Markus ent-

scheidend ist. In dies Urteil einbeziehen kann ich indes nicht die Verse *42. 43.* Sie sind nach der feierlichen Enthüllung des göttlichen Zorns über die Juden eine Einschränkung, die als Abschluß der Gesamtschilderung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in E undenkbar ist. R wollte den zahlreichen Stellen in E, die von heimlich glaubenden Juden und Pharisäern sprachen, gerecht werden und nicht den Eindruck erwecken, hier werde im Gegensatz zu der vorhergehenden Darstellung eine totale Verschlossenheit aller verantwortlichen Führer des Volks gegen Jesus ohne Ansatz zu Ausnahmen behauptet. Er wollte auch für seine Gegenwart nicht den Schein entstehn lassen, als ob sich überhaupt keine Juden mehr bekehren könnten. So fügte er *42. 43* hinzu. — Ganz klar steht es mit der zeit- und ort- und hörerlosen Rede Jesu *44—50.* Sie hat nach dem Ausblick in der Griechenperikope und nach dem Schlußstrich unter das Judentum in *37—41* (oder *43*) kaum irgendwelchen schriftstellerischen Sinn. Es ist auch nicht besonders eindrucksvoll, wenn es gewissermaßen das Wort Jesu schlechthin sein soll. Es sieht aus wie ein aus einem andern Zusammenhang entferntes etwas zurecht gestutztes Stück aus E, das hier ad vocem Gericht das letzte Wort bekommen hat. Als solche Stelle empfiehlt sich die Stelle Joh. $8_{19}$. Man wundert sich bei diesem Verse, s. o., über die Kürze und Eindruckslosigkeit der Antwort Jesu. Da ist kein echter Abschluß und keine echte Klarheit erzielt, und doch soll $8_{12-20}$ die Szene sein, in der Jesus den Juden das Gericht des Vaters ansagt, und hat wegen ihrer Bedeutung sogar eine feierliche Unterschrift bekommen $8_{20}$. Mir steht viererlei fest: 1. an die Stelle hier gehört $12_{44-50}$ nicht, hier stört es; 2. eine andre Stelle als nach Joh. $8_{19}$ ist nicht vorhanden, wenigstens dann nicht, wenn man die Bedingung festhält, daß durch die Versetzung sowohl die versetzten Verse wie die Stelle, an die sie versetzt werden, an Sinn und Klarheit und Beziehung gewinnen müssen; nach $8_{19}$ dagegen sind die Verse wie zu Hause; 3. es bleibt, wenn man trotzdem die Lozierung nach $8_{19}$ ablehnt, nur die Annahme einer freien Schöpfung von R, und danach sieht das Stück inhaltlich theologisch nicht aus; 4. das Stück ist der sinngemäße Abschluß der Perikope $8_{12}$ ff., durch den dort der Dialog erst Vollständigkeit gewinnt, und ohne den es an einem klaren, durch die Lage geforderten Ausdruck des Bruchs zwischen Jesus und den Juden dort mangelt. — Zusatz von R ist natürlich die Einleitungsformel *44 a.* — Außerdem ist meine Annahme zu *48,* daß *48 b* *ὁ λόγος* bis *ἡμέρᾳ* Zusatz von R ist. Denn *49* schließt besser an *48 a,* und mit *τὸν κρίνοντα αὐτόν* ist ursprünglich Gott gemeint. Die Ausdeutung dieses Richtenden auf den

λόγος Jesu ist sekundär. Man versteht leicht das Motiv der Hereinfügung von *48 b*. Wer diese ganze Versgruppe hier an den Schluß der ganzen Wirksamkeit Jesu stellte, als das letzte Gerichtswort Jesu über das Judentum, dem konnte wohl daran liegen, den zusammenfassenden Satz zu bilden: das Wort Jesu sei das Gericht über das Judentum. Damit war eine Schlußsentenz geprägt und gefunden von großer Wucht. So setzt also *48 b* die Stellung der ganzen Gruppe an diesem Endplatze voraus. Ebenso muß *50 a* (*καὶ οἶδα* bis *ἐστιν*) als Erweiterung durch R beurteilt werden, der Gedanke ist dem Zusammenhang fremd. Das Wort „Gebot" hat andern Sinn als im Verse vorher. In *49* ist es der Sendungsbefehl Gottes an Jesus, in *50* das Gebot Gottes, das dem im Glauben gehorsamen Menschen in Jesus das ewige Leben bringt. Der Zusatz *50* ist bei richtigem Verständnis von *49* so ungewöhnlich sinnlos, daß sogar erwogen werden muß, ob nicht statt R eine alte Glosse anzunehmen ist, die in R's Werk hineingekommen ist. Aber R hat eben *49* in neuer Weise umgedeutet, die *50* sinnvoll macht. Er hat *μοι ἐντολὴν δέδωκεν* nicht verstanden: „mir Befehl gegeben", sondern „mir das von mir weiter zu gebende Gebot übermittelt", d. h. nach ihm hat Gott an Jesus das neue Gesetz gegeben, wie er dem Moses auf dem Sinai den Dekalog gegeben hat. Und der Unterschied des neuen Gesetzes, dessen Träger Jesus ist, vom alten, dessen Träger Moses ist, den hat er dann *50* angegeben. So gewiß diese Deutung der Sendung Jesu sekundär ist, so gewiß ist *50* sekundär. — Sollte aber jemand meinen, daß *49* das heiße, was ich eben als Deutung von R bezeichnet habe, so würde ich feststellen: Bei dieser Deutung ist *49* sprachliches Flickwerk, weil *τί λαλήσω* zur appositionellen Dublette von *ἐντολὴν* wird. Ich würde mich dann eher entschließen können, das Wort *ἐντολὴν* in *49* als Einflickung des Redaktors zu verstehen, als die bei der entsprechenden Deutung eintretende sprachliche Stümperei E zuzuschreiben. Ursprünglich, von E selbst geschrieben kann *ἐντολὴν δέδωκεν τί* usw. nur sein, wenn *ἐντολὴν δέδωκεν* nichts ist als eine phraseologische Umschreibung des Worts: er hat befohlen.

## Kap. 13.

**1—4.** Hier verrät das Satzungeheuer *2* ff. von selbst, daß ein Zusatz von R erfolgt ist. Als solcher ist folgendes auszuscheiden: Z u n ä c h s t Vers *2*, der etwas Kommendes vorwegnimmt und ein Erstling einer Reihe von Zusätzen ist, welche den Anstoß beseitigen, daß Judas Ischarioth dem

Abschiedsmahl und der Fußwaschung beigewohnt hat. Dann Vers *3*, der nun nötig geworden ist als Wiederaufnahme von *1*, weil der Zusatz *2* die an sich herrliche Motivierung der Fußwaschung in *1* verdunkelt hat. Bewogen durch den Plan des Verräters, und nicht im Wissen um seine Sendung würde sich Jesus erheben, wenn der Zusatz von R bloß *2* umfaßt hätte. Es war unmöglich, von *2* auf *ἐγείρεται 4* überzugehen. Endlich dann in *4* die Worte *ἐκ τοῦ δείπνου*, die in R nötig wurden, weil die schlichte Aussage in E *δείπνου γινομένου ἐγείρεται* zerrissen ist und *ἐγείρεται* ohne Zusatz nicht mehr richtig verstanden wird. — Das alles ist selbstverständlich und einfach zu sehn. Die Frage, die allein offen bleibt, ist das Verhältnis von E zu T. Es wäre verführerisch, die Geschichte von der Fußwaschung für T an 12 $_{2-7}$ zu schließen, in ihr also da eine Antwort Jesu auf die Salbung seiner Füße durch Maria zu sehen. Das würde auch am besten den abrupten Abbruch der Geschichte dort erklären. Das *δείπνου γινομένου* in E wäre dann durch die Zerschneidung des T-Fadens, wie sie die Beziehung der Fußwaschung auf das Abschiedsmahl erzwang, entstanden; für T genügte als Anschluß an 12 $_{7}$ *καὶ ἐγείρεται καὶ τίθησιν* usw. Natürlich müßte dann für die Fußwaschung in T eine erheblich kürzere Fassung angenommen werden. Angesichts der Freiheit, die E seinen Stoffen gegenüber übt, hat es aber keinen krisenfesten Erkenntniswert, diese Fassung herzustellen. Vor allem hat die Fußwaschung in E eine Bedeutung, die sie völlig ohne jede innere Beziehung zur etwa einstmals bestanden habenden Verknüpfung mit der Salbungsgeschichte läßt. Man gewänne mit dem problematischen Versuch, Salbung und Fußwaschung als einmal so in T verknüpft gewesen sich vorzustellen, nichts als eine Hypothese, wie die seltsame Legende von der Fußwaschung entstanden ist. Und im Grunde ist diese Hypothese nur dadurch bestechend, daß sie die Annahme einer freien Schöpfung durch E verneint, also E in seinem überall hervortretenden Charakter eines selbstherrlichen dichterischen Gestalters, der dennoch kein reiner Erfinder ist, bestehn läßt.

**6—10 b** (bis *καθαροί ἐστε*): Wellhausen möchte diese Verse als Zusatz fassen. Als Zusatz von R zu E können sie aber in ihrer Gesamtheit keinesfalls gefaßt werden. Der Einsatz in *12 ὅτε οὖν ἔνιψεν τοὺς πόδας* ist als Anschluß an *5* unmittelbar nicht denkbar; er verrät durch den sprachlichen Ausdruck, daß zwischen *5* und *12* etwas erzählt gewesen ist. *12* ff. ist aber sicher das Werk von E. Damit sind mindestens *6* und *7* für E gesichert. Zu erwägen

ist ganz allein, ob der Zusatz von R zu E erst *10c ἀλλ' οὐχὶ* beginnt (daß *10c* und *11* R gehören, ist im folgenden nachgewiesen), oder schon *8 λέγει αὐτῷ Πέτρος*, so daß also der Zusatz von R von *8—11* reichte. Es kommt darauf an, ob *8—10b* eine Veränderung des Sinns der Fußwaschung gegen *4—7. 12* ff. in sich schließen oder nicht. Ich halte die Fußwaschung für ein Gleichnis der täglichen Sündenvergebung, deren auch der durch Glaube und Taufe rein Gewordene bedarf, und die einander zu gewähren nach *12* ff. Jüngerpflicht ist. Dazu passen *8—10 b* vorzüglich, ja, erst mit diesen Versen kommt der Sinn klar heraus. Eine Angleichung an die Synoptiker enthalten die Verse auch nicht. Ich sehe also keinen zwingenden Grund, *8—10 b* als Zusatz von R zu nehmen. Es spricht nichts Entscheidendes gegen ihre Zugehörigkeit zu E. Eine Anspielung auf Judas ist in *8—10 b* nicht enthalten oder beabsichtigt. — Die Aussage, daß die Jünger grundsätzlich rein sind, findet sich bei R $15_3$ wiederholt und im Sinne von E richtig erklärt. Ich habe geschwankt, ob ich nicht $15_3$ als Zeugnis für die ursprüngliche Gestalt von $13_{10}$ in E nehmen sollte, also hier lesen sollte: *καὶ ὑμεῖς καθαροί ἐστε ⟨διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν⟩*. Das gäbe einen besseren Abschluß, und das Verfahren von R, um der Einfügung der Judasausnahme willen, die Aussage zu kürzen und im vollen Wortlaut anderswo zu verwenden, wäre leicht genug zu begreifen. Immerhin kann es sich dabei nur um eine mögliche Hypothese handeln, und freie Bildung des Satzes $15_3$ durch R ist ebenso wahrscheinlich und als Annahme weniger verwickelt.

**10c. 11.** *10 ἀλλ' οὐχὶ* bis *11* Ende ist Zusatz von R ebenso wie *2* und *18* f.: R kann und will nicht Jesus ohne Klausel an den Jüngern Gemeinschaft üben lassen, wenn Judas dabeisitzt als Verräter. Die Mitteilung Jesu in *21* wird in ihrer überraschenden Wirkung unverständlich, wenn Jesus in *11* und *18* f. schon vorher sie geheimnisvoll gemacht hat. Die gleichartige Aussage in *10 c ἀλλ' οὐχὶ πάντες* und in *18 οὐ περὶ πάντων* verrät den Gesichtspunkt des Ergänzers deutlich: Judas darf nicht mitgemeint sein.

**18—20.** Das Urteil über *18. 19* ergibt sich zusammen mit dem Urteil über *2* und *10 c. 11.* Die Ankündigung des Verräters ist hier schon so deutlich, daß man weder die Hartherzigkeit der Jünger hier noch ihre Aufregung *21* begreift. Daß auch *20* Zusatz von R ist, ergibt sich daraus, daß die Moral der Fußwaschung hier sich verschiebt: wohl ist der Apostel nicht größer als der

ihn gesandt hat, und darum wie dieser zu Dienst verpflichtet, — aber, merkt's euch, liebe Christen, eben damit ist ja gegeben, daß er aufgenommen werden soll wie Jesus Christus selbst. Das ist der kirchliche Gesichtspunkt von R. In die Melodie der Geschichte von der Fußwaschung klingt es hinein wie ein falscher Akkord, der Akkord des beginnenden Klerikalismus des 2. Jahrhunderts. Man vergleiche zur Ausscheidung von *18—20* noch dies, wie überlegt das: „Selig seid ihr, wenn ihr's tut" *17* schriftstellerisch ist, wenn dann sofort die Mitteilung, daß einer ein Verräter ist, eine Kontrastwirkung von musikalischer Schönheit und Tiefe herstellt.

**23.** Die Worte *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς* fügen sich sprachlich und auch sachlich denkbar schlecht in den Satz und sind Zusatz von R. Ein Relativpronomen von gleich mißverständlichem und fernem Anschluß wie dies *ὃν* findet sich in E nicht, dergleichen entsteht durch Überarbeitung von dritter Hand. Im übrigen ist die theologische Erklärung in meinem Buch über das ursprüngliche vierte Evangelium zu vergleichen, durch die diese philologische Beobachtung zur Evidenz erhoben wird.

**27 a.** Der Vers widerspricht dem Verse *30*, in dem erst erzählt wird, daß Judas den Bissen nimmt und geht. Er ist also Zusatz von R. Er verändert den Sinn der Handlung Jesu, worüber das gleich *28. 29* zu Sagende zu vergleichen ist.

**28. 29.** Diese beiden Verse sind Zusatz von R, weil sie dem Zusammenhang der Geschichte widersprechen. Jesus gibt dem Petrus und dem andern die Antwort, und „niemand" merkt es! Das kann R sich nur leisten, weil die Reichung des Bissens an Judas bei ihm durch *27 a* andern falschen Sinn bekommen hat: sie ist aus einer Kennzeichnung zu einer magischen Handlung der Übergabe an den Teufel geworden. Die Verse gehören also mit dem Zusatz von *27 a* innerlich zusammen. R hat die Vorstellung: vom Teufel sich zum Verrat im Herzen verführen lassen hatte zwar Judas bereits, siehe $13_2$ R; aber Jesus macht ihn magisch zum Teufelsbesessenen, und nun kann oder vielmehr muß Judas das Teufelswerk tun, denn er ist nun ganz Teufelswerkzeug.

**34—38.** Diese fünf Verse lassen sich als von R nachträglich eingefügt erweisen, und die Absicht dieser Einfügung ist selbstverständlich: Ergänzung der wichtigsten Perikope aus den Abschiedsreden bei den Synoptikern. Der Beweis für den Zusatz durch R liegt in dem Bruch zwischen $13_{33}$ und $13_{34}$ sowie dem zwischen $13_{38}$ und $14_1$. In der heutigen Textgestalt schwebt $14_1$ gegenstandslos in der Luft, und die Sinnverbindung, in der es mit $13_{33}$ steht — die Erschütterung des Herzens bezieht sich darauf, daß die Jünger eben erfahren haben, daß Jesus weggeht und die irdische Gemeinschaft aufhört — ist ebenso zerstört, wie die Beziehung der weiteren Rede ab $14_1$ auf die Jünger nur noch erratbar ist. Der Evangelist hätte nach seinem Brauch — vgl. was die Handschrift D zu $14_1$ getan hat — durch eine Wendung: „Sagte er weiter zu den Jüngern: daß ich nun weggehe, deshalb sollt ihr euch nicht erschüttern lassen im Herzen ...“ die Sache wieder aufgenommen. Ebenso hätte er zwischen $13_{33}$ und $13_{34}$ einen Übergang hergestellt. D. h. $13_{31-38}$ ist nichts als Sprengkörper, hier von R zum Zweck des Ausgleichs mit den Synoptikern hineingeworfen. — Der Sinnzusammenhang zwischen $13_{33}$ und $14_1$ schließt natürlich diesem Zusammenhang gemäße passende Zwischenglieder nicht aus, bedeutet also nicht, daß in E zwischen beiden Versen nichts gestanden hätte. Das Gegenteil läßt sich sogar erweisen. Auf $13_{33}$ *λέγω ἄρτι* folgte, was jetzt $16_{4b-6}$ steht: *ταῦτα δὲ ὑμῖν ἀπ᾽ ἀρχῆς* bis *καρδίαν*; es mußte hier nach $13_{33}$ weichen, um dem Gespräch mit Petrus Platz zu machen. Daß es ursprünglich hierher gehört, beweist sich zunächst aus der Entsprechung von *λέγω ἄρτι* und *ἀπ᾽ ἀρχῆς οὐκ εἶπον*, beides auf das *ὑπάγω* bezogen; ebenso daraus, daß die Begründung für das frühere Nichtreden $16_4$ damit angegeben wird, daß Jesus bei den Jüngern war, sie also überall zusammen hingingen, und das paßt an unsre Stelle, nicht aber an die dort vorhergehenden Aussagen; und endlich daraus, daß nur am Anfang der Abschiedsreden die Feststellung, daß die Jünger nicht fragen, wohin er geht, sinnvoll ist. An der späten Stelle der Abschiedsreden, wo sie nach R geschieht, wirkt sie mehr als sonderbar, teils, weil Jesus ja alles erklärt hat, teils weil die Jünger allerlei gefragt haben. — Gleich am Anfang der Abschiedsreden hat sich uns so ergeben, daß die beliebte summarische Zuweisung von Kap. 15—17 an R eine unkritische Oberflächlichkeit ist, die auf mangelnder Beobachtung des Verfahrens von R beruht. Gewiß steht $14_{27-31}$ der ursprüngliche Schluß der Abschiedsreden in E. Aber a) das beweist gegen Kap. 17 überhaupt nichts, denn das ist ja wohl die Regel, daß

man erst einen Aufbruch ankündigt und dann das Schlußgebet spricht, und überdies wird auf diese Weise mitgeteilt, daß das Gebet Kap. 17 stehend gesprochen wird. $14_{31}$ und $17_{1}$ sind in E unmittelbar einander gefolgt. Doch damit ist b) hinsichtlich Kap. 15 und 16 nur bewiesen, daß der Zusammenhang der Kapitel und ihre Stellung nach $14_{31}$ von R künstlich hergestellt worden ist, aber nicht, daß sich in ihnen nichts von E Stammendes findet: vielmehr hat R aus dem Zug der Abschiedsreden $13_{31}$—$14_{31}$ herausgelöste Stücke als Einlagen und Unterlagen für seine Komposition von Kap. 15 und 16 nach seiner Weise benutzt. Nur das darf man sagen, die Abschiedsreden Kap. 13 bis 16 sind das schwierigste Stück des Evangeliums unter dem Gesichtspunkt der literarischen Analyse.

## Kap. 14.

**1—4. 6.** Daß in den ersten vier Versen nicht alles in Ordnung ist, haben einige Abschreiber des Evangeliums und ebenso die in Interpunktions- und Konstruktionsexperimenten großen Exegeten empfunden. Man versteht den Tatbestand am besten, wenn man annimmt, daß R den Gedanken vermißte, daß der Eingang der Jünger in die himmlischen Wohnungen durch die Wiederkunft Christi bedingt sei, und demgemäß in *3* *καὶ ἐὰν* bis *ἐμαυτόν* einfügte. Der Beweis liegt a) in dem *ἦτε* am Schluß von *3*. Es heißt „seiet", nicht „gelangt", weil der *ἵνα*-Satz zu der irrealen rhetorischen Frage von *2* dazugehört als Ende. Und b) zeigt es sich darin, daß durch die Aussage *3* die Frage in *2* eine sinnlose Figur wird, die fast stört. Nur die kurze Aussage *2*, daß sein Hingang das Bereiten der Stätte ist, kann sinnhaft als Frage eingekleidet werden, nicht dagegen der Kurs in der ganzen Eschatologie, den *2* und *3* zusammen darstellen. Hart und schwierig bleibt auch nach dieser Reparatur die Einführung des Begriffs *ὁδὸς* in *4*. Man muß sie verstehen aus dem dialektischen Doppelsinn von *ὁδὸς* als Weg zum Himmel und als christliche Weise des Gottesdienstes. E will ausdrücken, daß das Christentum nicht *ὁδὸς* ist als Satzung oder Kirche: Jesus Christus selbst ist unsre *ὁδὸς*, unser Weg und unsre Seligkeit. — Gern würde man in *6* *καὶ ἡ ζωή* R zuweisen, da es nicht in E's Art liegt, durch pleonastische Häufungen zu wirken und er zwei Glieder lieber als drei Glieder nebeneinander stellt, und da der Gedankengang das *καὶ ἡ ζωή* nicht fordert. (*ζωή* und *φῶς* sind Termini aus E, welche bei R Begeisterung geweckt haben.) Doch läßt sich zwingender Beweis nicht führen.

Nur das kann man sagen, daß „der Weg und die Wahrheit", ohne Zusatz von *καὶ ἡ ζωή*, die schärfere und theologisch tiefere Aussage wäre, die sich mit dem Nachsatz, daß niemand ohne durch Jesus zum Vater kommt, ganz anders zusammenschließt. Man hätte dann in der zweigliedrigen Aussage $11_{25}$ und der zweigliedrigen Aussage $14_6$ je ein ganz individuell geprägtes Wort. Doch da eine erhebliche Sinnbeschädigung durch den Zusatz nicht eintritt, habe ich ihn für E stehen lassen.

**7.** *ἀπ' ἄρτι* bis *ἑωράκατε αὐτόν* stört den Gedankengang. Die Bitte des Philippus *8* ist in dieser Form unmöglich, wenn Jesus eben gesagt hat, daß die Jünger den Vater kennen und sehen. Sie müßte nach diesem Schluß von *7* vielmehr die Gestalt einer Verneinung annehmen. Dagegen schließt diese Bitte des Philippus vortrefflich an die zugleich verheißende und kritisierende Aussage Jesu vorher in *7 a* an, daß sie den Vater kennen würden, wenn sie Jesus erkannt hätten, d. h. also, daß sie den Vater noch nicht recht kennen. Das hat R Anstoß gegeben, und er hat durch den Zusatz von *7 b* einen Ausgleich mit der kirchlichen Anschauung vom Apostel vorgenommen.

**11.** Die zweite Hälfte des Verses (*εἰ δὲ μή* bis *πιστεύετε*) dient dazu, das im folgenden (*12*) Gesagte abzuschwächen, daß der Jünger eben solche Werke wie Jesus, ja größere tut; die Werke Jesu behalten das Unvergleichliche, daß sie Motiv des Glaubens für die Schwachheit des Jüngers sind. Nun kommt hinzu, einmal daß es schwierig ist, auf den schwachen, an Zeichen gebundenen und zur Person nicht vordringenden Glauben die Verheißung von *12* zu gründen, daß also der Anschluß von *12* an *11 b* schlecht ist; weiter, daß *11 a* keinen eignen Inhalt gegen *10* hat und lediglich dazu dient, durch seine imperative Form *11 b* vorzubereiten, der Anschluß von *12* an *11 a* zwar möglich, aber gegen den an *10* zum mindesten nicht verbessert ist; und endlich, daß *12* an *10* einen recht guten Anschluß hat. Die Einheit Jesu mit dem Vater wird auf die Werke des Vaters in Jesus hinausgeführt, und daran schließt sich eng und ohne Fuge die Verheißung gleicher Werke und größerer Werke im Jünger *12*. Danach ist sicher *11 b* und wahrscheinlich der ganze Vers *11* ein Einschub von R. *11 b* ist das eigentliche Interesse des Einschubs, *11 a* ist vorangestellt, um eine vollständige Aussage zu bekommen. Die Redaktion zeigt sich auch darin, daß sie ihr Material aus einer andern Stelle von E, nämlich aus $10_{37.\,38}$ genommen hat. Nur daß

dort der Glaube um der Werke willen durch den ganzen Zusammenhang einen andern Sinn hat: dort spricht Jesus in Kampfeslage wider Ungläubige von der überführenden Gewalt seines Tuns, hier bietet er schwachem zweifelndem Glauben eine Krücke.

**13—15.** R hat in den Abschiedsreden merkwürdig oft an das christliche Gebet im Namen Jesu erinnert, nur eine einzige der Stellen, $16_{23}$ f., gehört mit einiger Wahrscheinlichkeit E. Die Einfügung durch R an dieser Stelle wird bewiesen dadurch, daß *16* die Aussagen von *12* in glattem syntaktischen und gedanklichen Zusammenhang fortsetzt. Nach *12. 16* f. beruht die Vollmacht der Jünger zu den Werken Jesu, und größeren Werken als denen Jesu, auf dem von Jesus beim Vater für sie erbetenen Parakleten. Das gibt eine klare und scharfe Begründung für die Einführung des Parakleten an dieser Stelle. Nach dem Einschub *13—15* beruht die Vollmacht der Jünger zu den Werken auf dem, was Jesus, wenn er von ihnen im Gebet angerufen wird, an ihnen tut, wobei allerdings eine Bedingung besteht, daß man nämlich seine Liebe zu Jesus im Gehorsam gegen seine Gebote zeigt. Dann wird die Einführung des Parakleten überflüssig. Oder besser: sie bekommt einen andern Charakter. Aus dem freien Geschenk des Vaters an die, die Jesus glauben, wird das, was Jesus auf Bitte in seinem Namen denen gewährt, die seine Gebote halten. Das ist deutlich ein andrer, weil vulgärerer Typus von Christentum. Gewiß ist es literarkritisch unerlaubt, Ausscheidungen solcher Art vorzunehmen, um verschiedene Typen von Christentum zu bekommen. Der Anlaß zur Ausscheidung liegt darin, daß *12* und *16* f. in einem durch *13—15* unterbrochenen Zusammenhang stehn, während zwischen *12* und *13* und zwischen *15* und *16* je ein Sinnbruch ist. Aber es ist eine Stütze, daß auch alle Stellen sonst, welche von dem (neuen) Gebot Jesu an die Christen reden, literarkritischen Bedenken unterliegen. — R hat mit diesem Zusatz von *13—15* den echten christlichen Geistbesitz an die vollkommene Korrektheit kirchlicher Frömmigkeit und Lebenshaltung binden wollen.

**Allgemeine Bemerkung zu Kap. $14_{18}$ ff. (bis $16_{36}$).** Bis $14_{17}$ hat R allen Zusätzen und einer kleinen Weglassung zum Trotz den Gang der Abschiedsreden in E im Kerne unangetastet gelassen. Das wird nun anders. Hier beginnt der größte Eingriff in E, den R sich überhaupt gestattet hat. Was zwischen $14_{17}$ und dem $14_{27}$ beginnenden Ende gestanden hat, hat er

(außer 14$_{26}$) weggenommen und zu seiner Neugestaltung in Kap. 15 und 16 benutzt (vgl. das zu 13$_{34-38}$ Gesagte). Jede Rekonstruktion des Ursprünglichen muß in solchem Fall etwas Hypothetisches behalten. Ansatz zu ihr müssen sein einmal die Beobachtungen der Brüche und Einsprengungen des Gedankengangs. Hier darf auf die Einzelbemerkungen verwiesen werden, die das erklären, was sich nicht von selbst versteht. Dann aber kommt es darauf an, sich das Motiv der tiefgreifenden Umarbeitung klar zu machen. Da tritt nun (abgesehen von den bisher schon gefundenen Motiven) voran das Bedürfnis, eine Weissagung der Auferstehungserscheinungen und eine Weissagung des Abfalls der Jünger einzufügen, und vielleicht noch stärker das Bedürfnis, eine Weissagung des im Gebet zu Jesus vollmächtigen verstehenden Glaubens einzufügen, den die Jünger nach der Auferstehung hatten und der sie zu Leitern der Kirche befähigt. Damit sind solche R-Stücke wie 14$_{18-25}$; 16$_{16-22}$; 16$_{25\,f.\,29-32}$, welche das eigentlich Neue aus R enthalten, verstanden. Weiter kommt noch hinzu das Bedürfnis, die Verfolgungsweissagung aus der in E allein gekennzeichneten Situation des Kampfes mit den Juden auszuweiten auf die Situation des Kampfes mit dem römischen Staat, vgl. R 15$_{20\,b}$—16$_{1}$. Insofern handelt es sich alles miteinander um Einfügung der Momente, die ein normaler Christ des zweiten Jahrhunderts von seiner Perspektive aus in Abschiedsreden Jesu erwarten konnte. Mit dem allen haben sich endlich gewisse Unterschiede der theologischen Schau verbunden. Die Weissagung vom Parakleten ist dem kirchlichen Glauben, daß Christus der Herr der Kirche sei, deutlicher als in E eingeordnet, und der kirchliche Standpunkt, der Christus als Geber eines neuen Gesetzes faßt, ist, wie schon vorher in Kap. 13 und 14, so auch im folgenden mehrmals zur Geltung gebracht. Daß diese ganze Rede vom neuen Gebot erst durch R hinzugekommen ist, ist das mich selbst am meisten verwundernde, aber unausweichliche Ergebnis der literarkritischen Analyse von Kap. 13—16 gewesen. Die entscheidende Probe auf die Richtigkeit der hier vorgenommenen Rekonstruktion aber muß sein erstens, daß der sich ergebende Text von E einen einfachen gut geschlossenen Gedankenaufbau gibt, und zweitens, daß die Arbeit von R von dem erschlossenen Tatbestande in E her als sinn- und planvoll sich verstehen läßt. Die Abschiedsreden bei E sehen nach der Rekonstruktion hier so aus: 13$_{31-33}$; 16$_{4\,b-6}$; 14$_{1.\,2.\,3\,c-7\,a.\,8-10.\,12.\,16.\,17}$; 16$_{7-15}$; 15$_{4-6.\,7-9.\,13.\,14\,a.\,15.\,16\,a.\,18-20\,a}$; 16$_{2-4\,a}$; 14$_{26}$; 16$_{23\,b.\,24.\,27.\,28.\,33\,a}$; 14$_{27-31}$. Danach hätte R drei große Stücke, nämlich a) 16$_{7-15}$, b) 15$_{4}$—16$_{4\,a}$ und c) 16$_{23-33\,a}$ (je ohne R's

Zusätze darinnen verstanden) aus E herausgenommen und aus ihnen, (a) und (b) in umgekehrter Reihenfolge, mit eigenen Ergänzungen und Zusätzen das 15. und 16. Kapitel neu komponiert, in die damit in E gerissene erste größere Lücke aber ein eignes Stück gestellt; außerdem hätte er lediglich ein Stück aus dem Anfang der Abschiedsreden (jetzt $16_{4b-6}$) für die Gestaltung eines Übergangs an andrer Stelle verwandt. Das ist ein angesichts des verworrenen Tatbestandes verhältnismäßig einfacher Vorgang, der nichts Unglaubhaftes hat. (Um das Finden eines Ausgangspunktes, von dem aus R's Arbeit e i n f a c h wird, habe ich mich besonders gemüht.) Einen solchen Vorgang anzunehmen, ist jeder gezwungen, der sieht, daß $14_{27-31}$ der ursprüngliche Schluß der Abschiedsreden erhalten ist, und daß es ganz unmöglich ist, das 15. und 16. Kapitel mit seinen zahlreichen literarischen Nähten als eine freie Komposition von R zu fassen. In der Oberflächlichkeit, welche Kap. 15 und 16 so im Bausch und Bogen und — völlig sinnlos und unbegründet — zugleich damit noch Kap. 17 aus dem ursprünglichen Evangelium verschwinden läßt, lag bisher die Schwäche derer, welche erkannt haben, daß $14_{27-31}$ der ursprüngliche Schluß der Abschiedsreden ist. — Selbstverständlich entsteht, wenn die gemachte Beobachtung richtig sein sollte, für mich in Kap. 15 und 16 eine andre Forschungslage als in den übrigen Teilen des Evangeliums. Ich muß nicht — wie ich sonst in meinen Studien getan habe — mich gegen jede Ausscheidung aus E für R mit Gegengründen innerlich bis aufs Letzte wehren. (Wenn man, wie zu vermuten, nach Einsicht in die Unwidersprechlichkeit des Gesamtverfahrens anfangen wird, mehr und radikaler auszuscheiden als ich, werde ich Gelegenheit haben, diese in den Studien hier nur selten gegebnen Gegengründe gegen Experimente mit andern Stellen zu entwickeln.) Ich muß vielmehr aus Kap. 15 und 16 soviel sachlich Bedeutsames R zuweisen, daß die Komposition zweier neuer Kapitel hinreichend begründet erscheint.

**18—25.** Es handelt sich bei diesem Zusatz von R um eine Art thematischer Zusammenfassung des einen der neu zugefügten Gedankenkreise: Sichtbarmachen Jesu durch die Auferstehung, Bleiben Jesu bei den Jüngern unter der Bedingung der Liebe, der Bewahrung der empfangenen Gebote. Der Zusammenhang der Stelle hier in sich ist dürftig. Anschluß nach vorn und hinten ist nicht vorhanden. Die in den Abschiedsreden häufige Wendung *ταῦτα λελάληκα*, wie sie sich auch *25* findet, ist von R (mag sie nun im Einzelfall aus E übernommen sein oder auch wie hier dem E-Beispiel folgend frei

eingesetzt sein) immer an eine Bruchstelle gesetzt. Es steht nun gern am Ende einer Sinngruppe zum Übergang oder zum Zurücklenken. — Entscheidend für die Ausscheidung von *18—25* ist, daß zur Verheißung des Parakleten *16* f. es dazu gehört, über ihn gleich zusammenhängend etwas zu sagen. In *17* ist es so weit, daß wir wissen, daß er als Geist in den Jüngern bleibt, — und was wirkt er nun, wenn er kommt? Da bricht es sinnlos ab durch den andersartigen Einschub von R. Der Anschluß an *17*, der die Antwort bringt, liegt in $16_{7-15}$. Zweifelhaft kann nur sein, ob man nicht erst mit $16_8$ *καὶ ἐλθὼν* statt mit $16_7$ *τὴν ἀλήθειαν* einsetzen soll. Die Worte $16_7$ sind aber so schlicht und in der Art von E und fügen sich als Vorbereitung des zu Sagenden so leicht an $14_{17}$, daß ich sie aufgenommen habe. Daß nach $16_{8b}$ Jesus den Parakleten schickt, darf wohl als schlichter Ausdruck für die Bitte an den Vater $14_{16}$ genommen werden. Bloß wegen solcher leichten Schwankungen des Ausdrucks allein würde ich im Unterschied von andern Analytikern nicht wagen, einen Vers R zuzuweisen. Ein religiöser Dichter ist kein Logicus.

**26.** Daß das E zugehörige Stück $15_4$ *μείνατε* bis $16_{4a}$ *εἶπον ὑμῖν* (natürlich abgesehen von den Zusätzen von R darin, über die zu Kap. 15 zu reden sein wird) hier vor *26* einzufügen ist, geht hervor aus dem engen inneren Zusammenhang zwischen $16_{4a}$ und $14_{26}$, der beinahe zur Dublette wird. Man kann allein zweifeln, ob $16_{4a}$ eine Ersatzbildung für das natürliche Ende des Stücks in $14_{26}$ ist, so daß $16_3$ und $14_{26}$ aneinander gehörten und $16_{4a}$ als Redaktionskitt zu betrachten wäre. Ich halte jedoch das Mitnehmen von $16_{4a}$ für richtiger und sehe in $14_{26}$ eine Verheißung, die an die Aufforderung von $16_{4a}$ folgerichtig anschließt. — Der Anfang des hier einzufügenden Stücks, $15_4$ *μείνατε* usw. hat, als neuer Absatz betrachtet, einen leichten und gefälligen Anschluß an $16_{15}$, das nach der hier vorgenommenen Rekonstruktion ja vorangeht. Weil der Paraklet aus Jesu Eigentum nimmt, so kann das Kommen des Parakleten zu den Jüngern Grund und Voraussetzung des Bleibens der Jünger in Jesus sein. Damit hat bei E das Bleiben in Jesus einen gnadenhaften Grund: in lebendigem gegenwärtigem Empfangen von Gott. Diese Vermittlung des Bleibens in Jesus hat R durch seine Umstellung zerstört, und dadurch wird dem Bleiben in Jesus ein viel stärker moralisch-gesetzlicher Anstrich gegeben, der der Heidenkirche des 2. Jahrhunderts gemäß ist und sich in zahlreichen Zusätzen innerhalb des Stücks Kap. 15 auch im einzelnen immer wieder durchsetzt. Auch das Vorschlagen

von $15_{1-3}$ betont diesen gesetzlichen Charakter noch, siehe zu $15_{1-3}$. Das Bleiben in Jesus bei R ist ein Entschluß, durch den der Mensch sich innerhalb der Bedingung fruchtbaren Wirkens hält.

**27.** Daß zwischen *26* und *27* (von wo ab der ursprüngliche Schluß der Abschiedsreden, abgesehen von einer kleinen Korrektur, geschlossen erhalten ist) ein Sprung ist, spürt jeder. Ursprünglich kann nur $16_{33a}$, der mit *εἰρήνην ἔχητε* schließende Satz vor *27* gestanden haben. Aber wieviel von dem $16_{33a}$ Endigenden hat zwischen $14_{26}$ und $14_{27}$ gestanden? Die Aufgabe ist, zwischen $16_{16}$ und $16_{33}$ den Bruchpunkt zu finden, an dem ein an $14_{26}$ gut anschließendes neues Stück beginnt. Das ist in $16_{23b}$ *ἀμὴν ἀμὴν* der Fall. Es schließt an das Vorhergehende dort schlecht genug, hat aber mit $14_{26}$ einen ganz natürlichen und fließenden Zusammenhang. So ist also hier als drittes Stück $16_{23-33}$ (abgesehen von den darin enthaltenen Zusätzen von R) einzufügen, und damit ist der Einblick in die Grundkomposition der Abschiedsreden abgeschlossen. Im folgenden kann es sich nun bloß noch darum handeln, aus den noch nicht im einzelnen besprochenen Stücken, deren Reihe in E nunmehr im Groben analysiert ist, die Zusätze, die R bei der Umordnung vorgenommen hat, auszuscheiden.

**28.** Daß es seltsam ist, Jesus sagen zu lassen: „Ich gehe weg und komme zu euch", braucht nicht erst erklärt zu werden. Die Seltsamkeit kann kaum anders begriffen werden als so: E ließ Jesus noch einmal sagen: Ich gehe weg und komme zum V a t e r *ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς* ⟨*τ ὸ ν π α τ έ ρ α*⟩, und allein wenn das da gestanden hat, ist die Fortsetzung in *28 b* verständlich, die vom Kommen zum Vater und nicht zu den Jüngern spricht. R aber wollte auch hier die Auferstehungsweissagung eintragen und verbesserte *τὸν πατέρα* in *ὑμᾶς*. Das ist also eine der ganz wenigen Stellen, an denen R einen kleinen Eingriff in den Wortbestand von E gewagt hat. Die schlichte Selbstverständlichkeit, die die Verse *27—31* mit der Wiedereinsetzung von *τὸν πατέρα* gewinnen, ist der beste Beweis für die Annahme.

**31.** An diesen Vers hat also in E das sog. hohepriesterliche Gebet Kap. 17 geschlossen. Der Verfasser teilt durch ihn mit, daß Jesus und die Seinen bei diesem Gebet stehen. Das stehende Beten ist der feierliche christliche Brauch.

## Kap. 15.

**1—3.** Vers *4* und *5* enthalten einen in sich geschlossenen gnadenhaften Sinn des Spruchs vom Weinstock. Leicht und wie von selbst wächst die Aussage „Ich bin der Weinstock" aus dem Anfang *4* heraus. Das kommt um seine lebendige und ursprüngliche Wirkung, wenn es vorher wie jetzt in *1* schon geheißen hat, daß Jesus der Weinstock sei. Auch in Kap. 10 wächst die Aussage „Ich bin der Hirt" erst aus dem vorher Gesagten heraus. Zu dieser stilistischen Beobachtung kommt die sachliche. *1—3* (bis *λελάληκα ὑμῖν*) und *6* verwandeln den Sinn der Worte in *4* und *5*. Der Spruch vom Weinstock wird mit diesen Versen zu einer vollkommenen Allegorie ausgebaut. In dieser Allegorie wird (*2 b*) darauf Rücksicht genommen, daß die grundsätzliche Reinheit des Christen sein ständiges Gereinigtwerden und sittliches Fortschreiten zum Gefolge haben muß, und es wird darauf Rücksicht genommen (*2 a*), daß es unfruchtbare Ranken (Christen) gibt, die abgeschnitten werden müssen, und (*6*) sich vom Weinstock lösende Ranken (Christen), die weggeworfen werden und verbrannt werden müssen. Wir sind unter den Gesichtspunkten des kirchlichen Christentums des 2. Jahrhunderts. Das Bleiben an Jesus gewinnt einen moralisch-gesetzlichen Sinn, und der Weinstock ist nicht mehr Jesus, sondern die Kirche, aus der man exkommuniziert werden kann. Sittliche Bewährung und Kirchentum schimmern durch als echte Weise des Bleibens an Jesus, und die Bedrohung des Abgeschnittenwerdens und des Verbranntwerdens hängt über dem Verhältnis zu Jesus. Danach kann es, auch abgesehen von der Unmöglichkeit, *1—3* in den ursprünglichen Gang der Abschiedsreden einzuordnen, nicht zweifelhaft sein, daß *1—3* Zusatz von **R** sind. — Es bestätigt sich hier, was zu $6_{32}$ über *ἀληθινός* gesagt ist. Das Sekundäre von *1 ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή* spricht für sich selbst, wenn man es mit *5* vergleicht.

**6.** Mit dem Nachweis, daß *1—3* **R** zufallen, ist über *6* mit entschieden worden. Der Vers trägt aus synoptischen Gleichnissen das Schicksal, das dort Spreu und Unkraut haben, auf die tote Rebe über. Er schiebt sich in die beiden zusammengehörenden Aussagen vom Bleibenmüssen *5. 7* als Aussage vom Nichtbleiben, steht also an denkbar schlechter Stelle.

**10. 11. 12. 14b.** Man geht am besten von *14b* aus; es schränkt das Geschenk, Jesu Freund zu sein, ein durch eine gesetzliche Bedingung und verdirbt Sinn und Zusammenhang. Nach *15*f. sind die Jünger Jesu Freunde als die Vertrauten, von ihm mit der Erkenntnis des Vaters Begnadeten, von ihm Auserwählten; nach *14b* durch Erfüllung einer moralischen Handlung. Es ist die gleiche Verschiebung, die das Bild vom Weinstock durch die Redaktion erfahren hat. Und damit ist nun auch über *10. 11. 12* das Urteil gesprochen: sie tragen den gleichen Fremdgedanken ein wie *14b* (und vorher *1—3*). Das Bleiben in Jesu Liebe ist nach *4. 5. 7. 8. 9. 13. 14a. 15. 16* sinngemäß das Bleiben im Glauben, der Jesus als das lebendig freimachende Wort fort und fort empfängt, und die Bewährung des Glaubens nach dem Folgenden ist, daß er leidensbereit ist, daß er durch Leiden in der Gemeinschaft mit Jesus bestätigt wird. In *10—12* ist das Bleiben in Jesu Liebe die Erfüllung des neuen Gebots der Liebe der Christen untereinander nach dem Beispiel Jesu, der Gottes Geboten gehorcht hat. Was in E als das Fruchtbringen daraus wächst, daß uns Jesus zu seinen Freunden macht, ist in R zur Forderung und Bedingung gemacht und bestimmt. Alle Kontraste des Abschnitts in E gehen verloren durch den Fremdgedanken. Jesu Liebe und der Haß der Welt stehn nun nicht mehr klar gegenüber als die beiden Wirklichkeiten, die über Jesu Freunde kommen, sozusagen mit göttlicher Elementarität die einen, mit irdischer Elementarität die andern. Die selbstverständlich tiefe Zusammengehörigkeit von in Jesu Liebe Bleiben und Verfolgung, Leiden ist verdunkelt durch die moralische Verkettung von in Jesu Liebe Bleiben und die Gebote halten. Danach sind *10. 11. 12* ebenso Einschub von R wie *14b*. Der Einschub der drei Verse ist geschickt gemacht. Das Schlußstichwort von *12* nimmt das von *9* interpretierend auf. Das ist die Technik von R, die wir schon kennen.

**16b** *ἵνα* **bis 17** *ἀλλήλους*. Hier ist das zu *10. 11. 12* Gesagte noch einmal zu wiederholen. Daß *16b* als weiteres fremdartiges Motiv außer dem bisherigen (*17*) auch noch die Erhörung des Gebets im Namen Jesu eingefügt ist, macht den ursprünglichen Gedankengang noch dunkler. Das Bringen bleibender Frucht ist nun in *16* die Bedingung der Gebetserhörung geworden. In *5. 7. 8* ist die Verknüpfung eher die umgekehrte: das Fruchtbringen bezeugt die Ehre des Vaters, der den Getreuen Jesu so das Gebet erhört. — *17* ist von R wohl gemeint als Einleitungsvers zu *18*ff. R ersetzt den von ihm verdunkelten Kontrast zwischen der Liebe Jesu und dem Haß

der Welt, durch den unechten Kontrast zwischen dem Gebot der Liebe untereinander an die Christen und dem Haß der Welt gegen die Christen. Dieser unechte Kontrast ist dann kirchlich sehr beliebt geworden.

**20 b** *εἰ τὸν λόγον* **bis Kap. 16** $_1$ *σκανδαλισθῆτε*. Daß wir in diesen Versen im ganzen eine Erweiterung der ursprünglichen Verfolgungsweissagung in der jüdischen Situation (*ἀποσυναγώγους*) auf die Christenverfolgungen im römischen Reich *διὰ τὸ ὄνομα* haben, ist klar. Sehr schwierig ist dagegen die Bestimmung der Grenzpunkte zwischen E und R und die Entscheidung über etwaige Mosaikbildung durch R. Ich bin davon ausgegangen, daß *20 b*, eine Einschränkung der Verfolgenden auf die das Wort nicht Annehmenden, der von E leidenschaftlich herausgearbeiteten Verwerfung Jesu durch das ganze jüdische Volk schlecht entspricht und daß *20 b* überhaupt den Zusammenhang auflockert, indem es daran erinnert, daß die Christgläubigen in der von den Aposteln geleiteten Kirche stehn werden. Weiter habe ich die Beobachtung zugrunde gelegt, daß *21* und $16_1$ Dubletten zu $16_{3\ u.\ 4}$ sind. Ebenso ist die Parakletenstelle *26* Variante zu dem an $16_{4a}$ anschließenden $14_{26}$. Und *27* erinnert wieder an die Apostel als Kirchenleiter. Danach bleibt stofflich — abgesehen von der Umgestaltung, die aus der Transposition in die Anschauung von R und in die vom römischen Staat verfolgte Kirche sich ergibt — noch übrig die Reflexion über die Sünde der Verfolger, *22—25*. Sie bezieht sich auf die Sünde der Juden. Aber sie hat in E, d. h. zwischen *20a* und $16_{1b}$ gestellt, keinen sichern Platz. Es sind wohl daher die Juden als Aufpeitscher des Staates gegen die Christen gemeint, und es darf ruhig dem Gefühlsurteil nachgegeben werden, daß vor allem *22* sehr anklingt an die Haltung der Apologeten dem römischen Staat gegenüber: die Unterrichtung über das Christentum begründet Schuld bei den Verfolgenden. Demgemäß ist es das Einfachste, $15_{20b}$—$16_1$ als Ganzes R zuzuweisen.

## Kap. 16.

**4 b—7** *ἀλλ' ἐγὼ*. Daß *4b. 5* und *6* in den Zusammenhang schlechterdings nicht passen und nach $13_{33}$ gehören, ist schon gezeigt. Die beiden ersten Worte von *7* sind Redaktionskitt. Die ganze Passage *4 ταῦτα* bis *7 ἀλλ' ἐγὼ* ist hier in R nur um des Übergangs willen da. — *ἀλλ' ἐγὼ* kommt im vierten

Evangelium nur hier vor. Zwei Sätze hintereinander, die mit ἀλλὰ anfangen, wie jetzt *6* und *7*, sind ungewöhnlich. Auch rein aus sprachlichen Gründen empfiehlt es sich also, am Anfang von *7* einen Redaktionseingriff zu vermuten.

**16—23 a.** Die fremde Hand verrät sich durch den Widerspruch zwischen *16* und *10*, der durch den Wechsel der Vokabel in der korrigierenden Ergänzung *16 b* notdürftig verkleistert ist. Das ganze Stück ist so geschlossen, daß mit der Zuweisung von *16* an R bis *23 a* entschieden ist. Das Schwierige an dem Stücke ist, daß es im Ton zwischen Auferstehungsweissagung und Wiederkunftsweissagung in unbestimmbarer Mitte schwebt. Ich glaube es rein als Auferstehungsweissagung verstehen zu sollen; denn *20* schildert den Übergang der Jünger von Trauer zu Freude nicht auch als gleichzeitigen Übergang der Welt von Freude zu Trauer. Danach verstehe ich: Freude der Welt = scheinbarer Triumph der Judenschaft beim Tode Jesu, und Freude der Jünger als der Welt verborgen bleibende Osterfreude, die anders als die Wiederkunft Christi noch keine greifbare Verwandlung der Lage der Welt bedeutet. Den Schluß *23 a* verstehe ich aus der antignostischen Tendenz von R: alle gnostischen Berichte, welche erzählen, wie der Auferstandene auf Fragen der Jünger die Geheimnisse der himmlischen Welt offenbart, sind mit diesem Wort abgelehnt. Die Schilderung des die Weissagung nicht gleich verstehenden Fragens der Jünger *17* f. ist angelehnt an den synoptischen Bericht, nach dem die Auferstehungsweissagungen von Jesu Tod unverstanden geblieben sind.

**23 b—33.** Über die Zuweisung eines Kerns dieses Stückes an E vor $14_{27}$ ist schon gesprochen; der harte zusammenhanglose Bruch zwischen *23 a* und *23 b* macht sich von selbst bemerkbar. Geklärt werden muß nur noch die hier vorgenommene Ausscheidung von *25. 26 a. 29—32. 33 b* aus dem E Gehörenden. Es dürfte nun ohne weiteres einleuchten, daß *25* wie ein sinnlos eingesprengtes Stück willkürlich daliegt und *26 a* lediglich den durch *25* bös zerrissenen Faden von *23 b. 24* wieder anknüpft, um die Fortsetzung daran schließen zu können. Mit *25* aber hängen *29—32* eng zusammen durch das Stichwort *παροιμία*, sie teilen also das Schicksal von *25*. Es ist überdies nicht einzusehen, warum den Jüngern an *27. 28* ein besonderes Licht aufgehen soll. Was die Jünger veranlaßt, nun auf einmal zu verstehen, ist die Auferstehungsweissagung *19—23 a*, in deren Entfaltung R das letzte ihm bleibende Stück

von **E** (*23b. 24. 26b. 27. 28. 33a*) hier eingeschlungen hat. Die *nächste* Absicht **R**'s bei der Einfügung von *29—32* ist klar. Er will den Kontrast darstellen zwischen der den Jüngern gegebenen und klargemachten Auferstehungsweissagung und der bald geschehenden Zerstreuung der Jünger und damit zum synoptischen Bericht zurücklenken. Die Weissagung der Flucht und Zerstreuung der Jünger ist durch den synoptischen Bericht als letztes Wort Jesu an die Jünger so einprägsam geworden, daß sie **R** als Schluß der Abschiedsreden unentbehrlich erschien. *Ferner*: die Möglichkeit dazu, diese Einfügung von *29—32* um den Begriff der *παροιμία* zu hängen, kann nur das Gleichnis vom Weinstock oder das von der Geburtswehe sein, und das letztere als das unmittelbar vorhergehende ist das entscheidende. Da das letztere Gleichnis **R** gehört, ist von hier aus ein zweites Mal über die Zugehörigkeit von *29—32* zu **R** entschieden. Aber hiermit ist die ganze und die *letzte* Absicht **R**'s bei diesem Schlußabschnitt noch nicht verstanden. Warum wird die Fluchtweissagung nicht schlicht gegeben, sondern so verschränkt mit dem Begriff der *παροιμία*, genauer mit dem Bekenntnis der Jünger, Jesus habe jetzt *παρρησίᾳ* geredet, und sie verstünden ihn nun? Der damit entstehende und beabsichtigte Kontrast hätte sich auch anders erreichen lassen. Und die Komposition ist gewagt und fast sinnlos, weil Jesus ja *25* seine Abschiedsreden, um das Stichwort zu liefern, als *παροιμία* bezeichnen muß und das unmittelbar nach *25* Stehende wirklich keinen Anlaß gibt, daß die Jünger auf einmal seine Rede offener und verständlicher finden als bisher; nicht jeder Leser wird den Rückgriff auf *19—23a* leicht vollziehen. Es gibt nur eine Möglichkeit: *R will die Jünger bekennen lassen, daß die ganzen Abschiedsreden, unbeschadet einiger παροιμία darin, dennoch die eigentliche Enthüllung des Geheimnisses Jesu sind.* Er gibt also den Abschiedsreden einen besonderen Ton im ganzen des Evangeliums. Da solch Ton nur am Schlusse der Abschiedsreden sinnvoll ist, für **E** aber schon ein andrer Schluß da ist, so ergibt sich noch ein drittes Mal, daß das Stück **R** zugehört. — Unanalysiert ist dann nur noch *33b*: *ἐν τῷ κόσμῳ* bis *τὸν κόσμον*. Es ist eine in **E** nicht unterzubringende Sentenz, die in ihrem pathetischen Charakter auch mehr **R** entspricht, und von der anzunehmen ist, daß **R** sie als feierlichen großen Schluß der Abschiedsreden selbst geprägt hat.

## Kap. 17.

**2. 3.** Wer Vers *2* in seinem gegenwärtigen Wortlaut übersetzen und dann das Ergebnis sinnvoll finden muß, ist nicht zu beneiden; über die Seiltänzerkunststücke der Exegeten siehe die Kommentare. Der Satz kann nur heißen: „Damit er alles, was du ihm gegeben hast, ihnen gebe, (nämlich) das ewige Leben.“ Da das ewige Leben wohl ein möglicher Ausdruck für das, was wir von Jesus empfangen, aber nicht zugleich auch für das Ganze, was Gott Jesus schenkt, für die ganze Sohnesvollmacht Jesu ist, ergibt sich hier ein Zusatz von R. Er hat *ζωὴν αἰώνιον* am Schluß von *2* hinzugefügt, um die Sentenz *3* anbringen zu können. Diese Sentenz fällt aus dem Gebetsstil völlig heraus. Dieser zweifellose Nachweis eines Zusatzes von R ist literarkritisch deshalb so wichtig, weil er den Kern des hohenpriesterlichen Gebets für E sichert, siehe dazu die Bemerkung zu $14_{18}$.

**11 b** *πάτερ* **bis 13 a** *ἔρχομαι*, eine Hinzufügung von R, welche mit dem gleichen Worte endet, an dem sie den Text von E unterbrach. (Die bekannte Technik.) Sie wird als Einfügung bewiesen dadurch, daß die Dialektik des *ἐν τῷ κόσμῳ 11 a* und *13 b* durch sie völlig in zwei Stücke zerrissen wird. Die Beziehung auf das *ὄνομα* in *11 b* ist in dem kirchlichen Sinne des zweiten Jahrhunderts gemeint: „Jesus Christus Gottes Sohn Heiland“, das ist etwa der Name, den Gott Jesus Christus gegeben hat, und dieser Name ist der die Christenheit kennzeichnende Gottesname. — Einfügung von Erinnerungen an Judas haben wir bei R schon öfter gefunden.

**15.** *ἐκ τοῦ πονηροῦ* bis *οὐκ εἰμί.* Die Wiederholung gegen *14* geht auf R zurück. Die Erklärung liegt darin, daß E die Bitte um Bewahrung der Jünger vor der Welt hatte und R die Bewahrung vorm Bösen an die Stelle setzte, diese Bitte aber in dem Sinn erklärte, wie die Christen das Vaterunser im 2. Jahrhundert gebetet haben. Sie bitten als solche, die nicht von der Welt sind, um die Bewahrung vorm Bösen. Man muß empfinden, daß die Ausscheidung von R hier in *15. 16* genau so einen von R zerstörten dialektischen Gedanken von E wiederherstellt wie in *11 a. 13 b.*

**20. 21.** *20* und *21* stellen die Perspektive auf die bekehrten Heiden im Reich her. Dadurch bekommt das Gebet Kap. 17 den Charakter eines voll-

kommenen Ausdrucks des Glaubens der Heidenkirche des 2. Jahrhunderts, Jesus sei dadurch der Erlöser, daß er ihnen die Apostel gesandt habe, und die Einheit der Kirche beruhe auf der Einigkeit der apostolischen Arbeit und Überlieferung. Nun ist das an sich kein Grund für Zuweisung an R, denn es darf nicht voraus darüber geurteilt werden, ob E diesen Glauben geteilt hat. Aber in *22* sind mit *αὐτοῖς* deutlich die Jünger gemeint, die das Gebet hören, und nicht, wie es im heutigen Text sein müßte, die später hinzukommenden Heiden. Demgemäß ist *20. 21* mit Evidenz Zusatz von R. Die Abgrenzung deckt sich genau mit den Versgrenzen. — Der Höhepunkt von *21* „damit die ganze Welt es glaubt, daß du mich gesandt hast" verfällt auf einmal in einen ganz andern Weltbegriff, als ihn sonst Kap. 17 vertritt, und spricht den Universalismus der apologetischen Zeit aus. Das stützt die Ausscheidung, wenn auch bei dem Schillern des Weltbegriffs im vierten Evangelium allein dies, daß *κόσμος* hier überaus deutlich die *οἰκουμένη* meint, die gläubig werden soll, und nicht schon dies, daß *κόσμος* überhaupt im unpolemischen Sinne gebraucht ist, als zweiter Beweis neben dem *αὐτοῖς* von *22* gelten kann.

**22. 23.** Daß *22 a* E gehört, ist klar, weil er grammatisch-sprachlich nicht in seine Umgebung paßt: er geht auf die gegenwärtigen Apostel, und nicht wie *20. 21* und *23 c* auf die Heidenkirche. Ebenso ist über *23 c* (vom letzten *ἵνα* ab) das Urteil klar. Der Vers gehört dem Gedankenkreis von *20. 21* an und hat genau wie *21 c* den Ausblick auf eine künftige ganze bekehrte Welt. *22 b/23 a* (der *ἵνα*-Satz *22* bis *ἐμοί 23*) hier und *23 b* (der erste *ἵνα*-Satz *23*) dort, die dazwischen stehen und über die man ein Urteil gewinnen muß, sind Dubletten. Eines von beiden ist paraphrasierende Zufügung von R. Im andern steckt entweder ganz erhalten oder gemodelt der ursprüngliche *ἵνα*-Satz von E. Die Wahl ist schwer. Man darf wohl *23 b* als das *21* näher Stehende und im Stil Feierlichere R zuweisen. Ob aber in *22 b/23 a* E unverändert erhalten ist, ist fraglich. An sich ist darin mit *24* eine Beziehung, so daß sich die Einklammerung von *23 b. c* als eine wesentliche Erhöhung der Geschlossenheit des Gedankengangs darstellt. Nur ist nicht leicht einzusehen, inwiefern die *δόξα*, die die Jünger empfangen, sie untereinander einig macht. Ich vermute, daß R einen sehr kühnen Gedanken von E abgeschwächt hat, und ich fasse darum tastend beide *ἕν 22* als Zusatz von R. Ohne die beiden *ἕν* ist ein geradezu überschwenglicher Ausdruck der Gabe da, die der Christ im Glauben an Jesus hat: er hat an Gott und seiner Ehre teil, weil sie durch Jesus in ihm

gegenwärtig sind. Die Abschwächung mit den beiden ἓν ist nichts als eine pathetische kirchliche Betrachtung: die Einigkeit der Gemeinde Abbild der Einheit zwischen Vater und Sohn. Ich glaube auch, daß E niemals geschrieben hätte *ἵνα ὦσιν ἕν*, sondern, wenn er das hätte sagen wollen, vielmehr: *ἵνα ἓν ὦσιν αὐτοί.*

## Kap. 18.

**1—11.** Die Schwierigkeiten dieser Verhaftungsgeschichte sind literarkritisch kaum restlos zu lösen. Es sind folgende: a) *1* hat eine so verzwickte Stilform, daß man — ähnlich wie $6_{22}$ und $13_{2}$ f. — einen Eingriff von R annehmen muß. Schreibt man *εἰς ὃν* bis *μαθηταὶ αὐτοῦ* R zu, so kommt man am besten aus. R vermißt, daß der Eintritt in den Garten nicht ausdrücklich erzählt worden war. b) Judas wird zweimal handelnd eingeführt *3* und *5*. Die beiden Einführungen wirken wie Dubletten. Keineswegs darf man in *3* eine Korrektur durch R annehmen, dieser Vers widersteht trotz seiner inhaltlichen Sonderbarkeit jedem Versuch einer literarkritischen Auflösung. Dagegen spricht sehr viel dafür, *5b* als eine Zufügung von R anzunehmen und dann natürlich ebenso *6a* bis *εἰμι* R zuzuweisen. Die Wiederaufnahme von *5a* durch *6a* würde der nun schon sehr häufig beobachteten Technik von R bei kleinen Einschüben entsprechen und macht auch abgesehen davon den Eindruck einer Redaktionsnaht. Motiv der nochmaligen Einfügung von Judas in *5* dürfte eine leichte Angleichung an die Synoptiker sein: die Begegnung zwischen Jesus und Judas aus den Synoptikern haftete so stark in der Erinnerung (es ist in der Tat fast die dramatisch stärkste Szene aus dem Evangelium), daß R eine Anknüpfungsmöglichkeit für sie bot. Ein besonderes Interesse an der Judasfigur ist ohnehin für R schon nachgewiesen. Für die nachträgliche Einfügung von *5b. 6a* durch R spricht am meisten, daß die Erwähnung von Judas in *5* schlechthin sinnlos ist im Gefüge des Hergangs, wie ihn die johanneische Erzählung bietet. c) Vers *9* bezieht sich rückwärts auf hier $17_{12}$, und das heißt auf einen Zusatz von R. Es ist also selbst Zusatz von R. Daß dabei das Wort $17_{12}$ in seinem Sinn etwas verschoben wird, das ist keine Schwierigkeit. R hat bei seiner Umarbeitung der Gleichnisse Jesu in Kap. 10 und Kap. 15 deutlich gezeigt, daß er mehr an dem Reichtum eines vielfarbig schillernden Sinns als an dialektischer Schärfe bestimmten Sinns Freude hat. — Was nach Entfernung dieser Zusätze herauskommt, ist

eine gut in sich geschlossene Geschichte. Die sachliche Sonderbarkeit, daß ein Jude ohne Rang und Ansehen über die römische Kohorte, d. h. über die gesamte damalige römische Besatzung von Jerusalem, samt dem Personal der jüdischen Oberen verfügt, und daß in der Vollmondsnacht Fackeln und Laternen mitgenommen werden, die darf nicht mit Literarkritik behandelt werden.

**12—27.** Die Umstellung in sy[s] *12. 13. 24. 14. 15. 19—23. 16—18. 25—27*) ist ein sachlich verständiger, aber von Literarkritik nicht berührter Versuch, die Schäden des von R hergestellten Textes zu heilen. sy[s] hat empfunden: a) daß *19—23* ein Verhör Jesu durch „den Hohenpriester", d. h. den regierenden Hohenpriester sind, und hat durch seine Umstellung den Mann, der nach R der regierende Hohepriester ist, Kaiphas, zum Verhörenden gemacht, und b) daß das Gespräch des Petrus mit dem Gesinde „des Hohenpriesters" im Hofe „des Hohenpriesters" nicht durch Ortswechsel von dem Ort der Anwesenheit Jesu losgerissen werden kann und einheitlich auf Gesinde und Hof des einen Hohenpriesters, bei dem Jesus verhört wird, bezogen werden muß. Bei ihm ist auch das alles folgerichtig auf den Hohenpriester in R, Kaiphas, umgelegt. (Im heutigen Texte ist Jesus an zwei verschiednen Orten während der Verleugnung *16—18* und *25—27*. Ist Petrus im Hofe des Kaiphas, so geschieht die Verleugnung *25—27* zwar ebenso wie bei den Synoptikern, örtlich wie zeitlich; aber das Wort „der Hohepriester" meinte dann *16* ff. und *19* ff. zwei verschiedne Personen.)

So hat denn erst sy[s] mit verhältnismäßig einfachen Mitteln eine Ordnung und einen Sinn in die Erzählung gebracht. Nur daß bei ihm nun *13. 24. 14* in dieser Reihenfolge die künstlich durch Korrektur erfolgte Herstellung der Ordnung auch dann verrieten, wenn wir den Weg und die Reflexion, die ihn von dem in den andern Zeugen gegebenen Text dahin geführt haben, nicht mehr so deutlich erkennen könnten. Nur als Offenbarung der Schäden des Textes ist sy[s] lehrreich. Literarkritisch löst sich alles aufs Einfachste, wenn man annimmt, daß in E Hannas als „der Hohepriester", d. h. der regierende Hohepriester jenes Jahres eingeführt war und die von R daraus hergestellte heutige Gestalt des Textes den Ausgleich mit der synoptischen Tradition so fand, daß das Verhör mit Hannas blieb, aber neben und über Hannas im Hintergrunde Kaiphas als der eigentliche Hohepriester des Jahres vorsichtig zur Geltung gebracht wurde. Wobei es in R nun die Unglücksfälle gab, die sy[s] zum Eingriff bewogen. Diese Lösung wird dadurch bewährt, daß sie mit

der Annahme der Zufügung von *14*, weiter eines Zwischensatzes in *13* und zweier adverbieller Bestimmungen in *24* und *28* auskommt und nach Abzug dieser kleinen Zutaten von R einen glatten, zusammenhängenden und von Schwierigkeiten freien Text gibt, der anders als das jetzt von R aus Not Geborene etwas bietet, das eines Klarheit in Orts- und Personenangaben liebenden Schriftstellers würdig ist. Unterstützt wird diese Erklärung des Tatbestandes dadurch, daß in Apostelgesch. $4_{6}$ und (nach der richtigen Lesart) $5_{17}$ eine Überlieferung sichtbar wird, welche Hannas als den Hohenpriester der christlichen Anfangszeit unmittelbar nach Karfreitag, Ostern und Pfingsten kennt. Nimmt man eine führende Stellung des — mit seiner Familie jahrzehntelang das hohepriesterliche Amt beherrschenden — Hannas als Haupt der die Gemeinde verfolgenden Sadduzäer an, so ist leicht verständlich, wie sich der Irrtum bilden konnte, Hannas sei der regierende Hohepriester auch des Kreuzigungsjahres gewesen. Der Irrtum ist sogar bei Miterlebenden begreiflich. Wenn w e i t e r n i c h t s als der Irrtum hinsichtlich der Person des regierenden Hohenpriesters in E Bedenken weckte: d e s h a l b a l l e i n würde ich noch nicht einmal die Zurückführung von E auf den Zebedaiden Johannes als legendär behaupten können. Die Verwandtschaft mit Kaiphas ist allein in R bezeugt; Verwandtschaften sind als Vermutungen, die billig aus der Verlegenheit helfen, in solchen Fällen beliebt. Das Schweigen des Josephus über die Verschwägerung ist der Aussage $18_{13}$ nicht günstig. — Es kommt hinzu, daß die Begründung 13 (*γὰρ*) für das Bringen Jesu zu Hannas mehr als läppisch ist.

**20.** *ἐγὼ παῤῥησίᾳ* bis *κόσμῳ* ist pathetisch überleitende Dublette zum Folgenden. R hat sie vorgesetzt gemäß dem heidenchristlichen Glauben, nach welchem Jesus nicht den Juden, sondern den Menschen schlechthin die Lehre vorgetragen hat. Ohne diesen Zusatz von R hat die Antwort die Überlegenheit der unerbittlichen Präzision, welche sich auf das beschränkt, was amtlich maßgeblich sein sollte.

**24. 28.** Die beiden Zuweisungen der Kaiphaserwähnungen an R sind bei der allgemeinen Erörterung von *12—27* begründet. Bei *24* entsteht die Frage, ob man nicht angesichts dessen, daß die Bindung schon *12* erzählt ist, den g a n z e n Vers für E entbehren könnte. Aber die Verhandlung vor dem Hohenpriester bedarf eines Abschlusses, und es ist sinnvoll zu betonen, daß

er die Fesselung bestehen ließ. Bei *28* berufe ich mich außerdem auf die Beobachtung, daß E nach seinem Stil für die *ἀπό*-Bestimmung und die *εἰς*-Bestimmung, wenn sie beide auf ihn zurückgingen, bei ihrer starken Ungleichartigkeit zwei Verben anstatt bloß eines verbraucht hätte, und diese Beobachtung ist so schlagend, daß schon sie das zu *12—27* Gesagte begründet.

**32.** Mit der Entscheidung über *9* ist auch die über diesen Vers gegeben. Die beiden Verse stammen von der gleichen Hand, wie nicht näher dargelegt werden muß.

## Kap. 19.

**Kap. $18_{39}$—Kap. $19_{6}$.** Die Einfügung dieser Stelle durch R ist von Wellhausen erschöpfend erkannt und begründet. Das Entscheidende ist, daß Pilatus $19_{9}$ zu Jesus ins Prätorium hineingeht und erst $19_{13}$ ihn herausführt, daß Jesus also nicht schon $19_{5}$ herausgeführt sein kann. Das ganze überlegte Hin und Her zwischen den Szenen außen und den Szenen innen wird durch den Einsatz gestört. Dazu kommt, daß in der Rede des Pilatus jetzt $18_{38 \text{ u. } 39}$ kein Sinn und Zusammenhang ist, daß die ganze Entwicklung mit $19_{6}$ auf genau dem gleichen Punkte angelangt ist, an dem sie $18_{38}$ stand (Technik von R, einen Einschub so enden zu lassen wie die Stelle, nach der eingefügt ist), und daß $19_{5}$ f. und $19_{11}$ f. Varianten sind. Die Frage ist nur, ob Wellhausen recht hat, wenn er die ganze Stelle für einen freien Zusatz von R hält. Es zeigt sich beim näheren Bedenken, daß $19_{13 \text{ u. } 14}$ etwas fehlt. Das Bild dort ist nicht vollständig, Pilati Wort: „Siehe euer König" nicht anschaulich motiviert. Man muß also in $19_{1-4}$ das in $19_{13 \text{ u. } 14}$ Fehlende suchen und die Einfügungsstelle richtig erkennen; vgl. dazu unten zu $19_{13}$. Das Motiv für die Umstellung durch R ist das Bedürfnis, die Barabbasszene aus den Synoptikern einzufügen, sie wie dort mit der Verspottung durch die Soldaten zu verbinden und das ecce rex vester von E in das universale ecce homo zu verwandeln.

**7.** Der Erklärung der Juden ist eine vortreffliche Antwort auf $18_{38}$, eine mehr als schlechte auf $19_{6}$. Nur auf die letzten sieben aus $18_{38}$ wiederholten Worte des Pilatus hat die jüdische Erwiderung eine vernünftige Beziehung, im ganzen paßt sie nicht mehr in die Lage. Solche Brüche entstehen aus Redaktionsarbeit.

**13.** Hier ist von R etwas entfernt und vorweg genommen worden. Hinter *λόγων τούτων* ist einzufügen aus $19_{1-4}$: *ἔλαβεν τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐμαστίγωσεν. καὶ οἱ στρατιῶται* usw. bis *ῥαπίσματα. καὶ ... ὁ Πιλᾶτος.* Dann mit *13* weiter *ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν* usw. Man braucht dies Stück hier aus zwei Gründen. Einmal, es fehlt sonst dem ecce rex vester die anschauliche Entsprechung. Dann aber, man muß auch spüren, daß das Gespräch zwischen Jesus und Pilatus, ohne daß man hier das einträgt, eines letzten abschließenden Ausdrucks von Pilatus haltloser Zwiespältigkeit entbehrt. Es muß nach der ganzen Komposition innen im Prätorium noch etwas geschehen, ehe Pilatus Jesus herausholt.

**16.** Eine kleine sprachliche Beobachtung. Von den (nach Abzug von $2_{10}$, wo es sekundär ist) im heutigen Text des vierten Evangeliums stehenden neun *τότε* gehören vier R ($12_{16}$. $13_{27}$. $19_1$. $20_8$), darunter zwei recht unbeholfene *τότε οὖν* ($19_1$. $20_8$). Von den übrigbleibenden fünf *τότε* in E sind zwei aus T übernommen ($11_{6 \cdot 14}$), das zweite der beiden mit verbesserndem Beisatz von *οὖν* (s. o. zu $11_{14}$). Bei einem ($7_{10}$) ist es fraglich, ob es von E selbst geformt oder übernommen ist; es malt an dieser Stelle schon die überraschende Wendung, nicht die einfache Folge. Die beiden übrigbleibenden Stellen sind $8_{28}$ die feierliche Ankündigung, daß die Juden an ihrer Kreuzigungstat, die sie von Jesus scheidet, Jesus erkennen werden, und hier, in der Schärfung zu *τότε οὖν*, die endliche Übergabe an die Juden. Man sieht sowohl die bis ins Kleinste hinein kunstvolle und überlegte Wortwahl des Stilisten E als auch das Empfinden von E für die gesteigerte Möglichkeit in *τότε* = da (nicht: dann). So ist das *τότε οὖν* hier $19_{16}$ nicht die Widerlegung, sondern die Bestätigung des oben zu $11_{14}$ abgegebnen Urteils.

**23 und 24** (*οἱ οὖν στρατιῶται ὅτε* bis *ἐποίησαν*). Es ist schwierig, nachdem sich alle andern Hinweise auf Erfüllung der Schrift in der Kreuzigungsgeschichte als Zutat von R enthüllen, den Hinweis in *24* allein stehen zu lassen. Wenn also das zu *28* und *36* f. Bemerkte richtig ist, fällt auch *24*. Dazu kommt, daß der Schlußsatz in *24* „Die Soldaten nun handelten also" wie der Abschluß eines Einsatzes aussieht, also nach einem Zusatz von R fragen läßt. Hält man diese Erwägungen für durchschlagend, dann muß man aber *23* und *24* ganz R zuweisen, denn die sonderbare Einteilung der Kleidung Jesu in *ἱμάτια* im Plural und ungenähten *χιτών* läßt sich nur als

Weiterbildung der synoptischen Notiz Mark. $15_{24}$ unter dem Einfluß der angeführten Schriftzitate begreifen. Abgesehen von dem R eigentümlichen Interesse, aus dem Schriftbeweis der christlichen Gemeinde für die Kreuzigung des Messias Mitteilung zu machen, hat zu der Einfügung das Bedürfnis geführt, die um die Kleider würfelnden Soldaten, die zu den plastischen Zügen des synoptischen Kreuzigungsberichts gehören, auch in dieser Darstellung der Kreuzigung nicht zu entbehren. — Für mich kommt zu dem allen noch etwas anderes hinzu. Nach $19_{15-18}$ sind es schlechterdings deutlich die Juden, die Jesus kreuzigen. (Als Knechte des Römers.) $19_{23}$ ist also in Widerspruch mit der Aussage von $19_{15-18}$. R stellt damit die Kreuzigung durch die Soldaten nach den Synoptikern wieder her. Ich mache diese Beobachtung erst nachträglich geltend, um zu zeigen, daß auch abgesehen von ihr *23. 24* sich als Zusatz von R erweisen und so für die (grammatisch selbstverständliche) Auslegung von $19_{16.18}$ eine Stütze bieten. Es kommt weiter hinzu, daß die Verse nachklappen. Ihr richtiger Platz wäre hinter *18*.

**25.** Das Rätsel dieses Verses ist auch literarkritisch kaum zu beheben. Nur das dürfte klar sein: wenn die Mutter Jesu in *28* ff. Zufügung ist, ist sie wahrscheinlich auch hier nachgetragen.

**26** *τὴν μητέρα* **bis 28** *ὁ Ἰησοῦς*. Der zweite Johannesbrief stellt die Kirche als eine Mutter mit ihren Kindern dar. Es kann hier noch nicht auf die nahen Ursprungszusammenhänge der Johannesbriefe mit R eingegangen werden, doch darf die allgemeine Verwandtschaft zwischen Johannesbriefen und Johannesevangelium wohl als Stütze der Anschauung dienen, daß in *26* und *27* in historisierender Allegorie Jesus die Kirche dem Lieblingsjünger anvertraut. Zusammen mit $19_{35}$ und $21_{24}$ gehört das zu denjenigen Zutaten von R, welche das vierte Evangelium mit Hilfe der Zurückführung auf den Lieblingsjünger kirchlich legitimieren. Von den vier Stellen, die außerhalb des Anhangs Kap. 21 vom Lieblingsjünger handeln, ist $19_{35}$ als Zusatz des Verfassers des 21. Kapitels (= R) bei allen Verständigen anerkannt. Über $20_{2}$ ff. wird sich unten das Gleiche ergeben. Daß in $13_{23}$ der Zusatz *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς* sich sprachlich-stilistisch als sekundär erweisen läßt, ist dort bemerkt. So bleibt die Stelle hier $19_{26}$ als einzige übrig. An ihr muß die letzte Entscheidung, daß der Lieblingsjünger nicht zu E gehört, fallen. Nun

ist aber klar, daß nach dem Wegfall von $13_{23}$ überhaupt keine Möglichkeit besteht, diese Stelle für E zu retten. Die Bezeichnung schwebt hier völlig in der Luft. Zur Technik der Einfügung haben wir hier wieder, wie schon mehrfach, das Endenlassen des Einschubs in eben den Worten, hinter denen er beginnt. Das wieder zu erreichende Stichwort ist hier *ἰδών*. An diesem doppelten *ἰδών* verrät sich rein formell schon der Einschub, weiter daran, daß von dem Dabeistehen des Jüngers mehr nicht erzählt ist. Für die Entstehung der Theorie vom Lieblingsjünger gibt $13_{23}$ vollauf die Erklärung: R hat das (für E ganz zufällig gemeinte) Wort, daß beim Mahl der Jünger, der rechts neben Jesus auf dem Mahlpolster lag, dazu benutzt, um sich inspirieren zu lassen, und hat so aus der Mahlgemeinschaft eine besondere Freundschaft gemacht. — Wer die hier vorgenommene literarkritische Scheidung anfechten will, ist freundlich gebeten, eine andre vernünftige Erklärung der Verse *26* und *27* an die Stelle der allegorischen mit bestimmter Tendenz zu setzen. Daß ein die private Existenz Jesu sonst auslöschendes Evangelium ihn vom Kreuze aus, an dem er sein Erlösungswerk vollendet, wie einen privaten Bürgersmann, der vorzeitig an Tuberkulose stirbt, für die Mutter sorgen läßt, um die er sich sonst gar nicht gekümmert hat, das ist eine so groteske Blindheit für Art und Ziel des Evangeliums, daß man sich über ihr Vorkommen bei ernsthaften Theologen wundern muß. Die allegorisierende Deutung paßt aber, auch wenn man vom Lieblingsjünger absieht, in die Gedankenwelt von E nicht hinein: es gibt für E keine Mutter Kirche, es gibt nur Jesus und die Seinen. — Mit dem Jünger, der den Petrus in den Hof des Hohenpriesters einführt, $18_{15}$ f., hat der Lieblingsjünger selbst bei R nichts zu tun. Diese schon E gehörende Gestalt eines Jüngers, der im Hause des Hohenpriesters so oft ein- und ausgeht als Bekannter des Hausherrn, daß ein Wort von ihm beim türhütenden Dienstmädchen genügt, den wildfremden Petrus in einem so kritischen Augenblick durch das Tor zu lassen, sie kann von E nur gedacht sein als einer der heimlichen Anhänger Jesu im jüdischen hohen Rat. Und daß R den Unbekannten $18_{15}$ f. mit dem Lieblingsjünger gleichgesetzt habe, kann man, wenn man will, vermuten, jedoch auf keinerlei Weise beweisen. $19_{26}$ ist eine deutliche Verweisung auf Joh. $13_{23}$ R, aber keine auf $18_{15}$. Diese Beurteilung von $18_{15}$ sollte übrigens selbst von denen anerkannt werden, welche den Lieblingsjünger mit Johannes Zebedäi und mit dem Verfasser des vierten Evangeliums gegen alle wissenschaftlichen Feststellungen gleichzusetzen noch die Nervenkraft haben. Daß der Fischer Johannes Zebedäi aus Galiläa ein

im Hause des Hohenpriesters angesehener häufiger Gast gewesen sei, sollte auch für sie unglaubhaft sein.

**28.** Wellhausen hat richtig bemerkt, daß das ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή vom folgenden λέγει abhängig ist (johanneische Satzstellung). Es steht also deutlich da, daß Jesus das „Mich dürstet" nicht des Durstes halber, sondern zum Zweck der Wahrmachung einer alttestamentlichen Weissagung gesprochen habe. Der Satz kann nur der Abwehr einer allzu nahe beim Menschlichen bleibenden Vorstellung vom Leiden Jesu dienen. Die Absicht, einen Schriftbeweis für die Kreuzigung Jesu anzubringen, ist also nicht der Anlaß dieses ἵνα-Satzes, sie schwingt höchstens in ihm mit. Ich könnte den ἵνα-Satz also gut stehen lassen, ohne mit dem zu *23* f. *35* f. Gesagten in Widerspruch zu geraten. Ich brauchte dazu nur anzunehmen, daß schon E die innere Unberührtheit Jesu von dem ihm durch die Kreuzigung bereiteten Leiden hätte malen wollen. Aber sprachlich-stilistische Gründe zwingen dazu, diese ganze Deutung des διψῶ R zuzuschreiben: so undurchsichtige und ungeschickte Sätze baut E niemals ohne Beihilfe von R. Auch ist der Satz nun unlogisch geworden: man kann nicht sagen, daß alles vollbracht ist, wenn die Schrift noch vollbracht werden muß. Der Sinn des διψῶ bei E ist ein andrer. Er ergibt sich aus der Parallele zum zweiten Wort Jesu in E: τετέλεσται. Beide Einwortsätze schweben im Doppelsinn einer natürlichen und einer geistigen Bedeutung. Es liegt ihm auch daran, die Menschlichkeit Jesu im Leiden und im Sterben herauszuarbeiten, den Durst, das Erleben des Endes. Aber es liegt ihm an dem Tieferen, den Sohn und Erlöser in dieser bedürftigen Menschlichkeit zu malen. Ihn dürstet — nach dem Sein beim Vater; es ist vollbracht — die Erlösung. Daß diese geistliche Bedeutung nicht ausgesprochen ist, sondern erfühlt werden muß, ist eine der Feinheiten schriftstellerischer Kunst bei E. Diese Anlage wird durch den ἵνα-Satz gestört. Auch verlieren die beiden Worte am Kreuz dadurch ebenso ihre Gleichartigkeit wie die echte Antithetik in der Gleichartigkeit. — Zwei Worte am Kreuz: ich finde bei E teils die seiner dialektischen Veranlagung entsprechende Vorliebe für die Zweiheit, teils die für die Siebenheit. Er hat keine sonderlich ausgeprägte Vorliebe für die Dreiheit. Wie er denn auch, anders als Paulus, nie Vater, Sohn und Geist (Paraklet) zusammengeordnet hat in einer dreigliedrigen Formel.

**35—37.** Von *37* läßt sich beweisen, daß es E nicht zugehört. ἕτερος kommt nur hier im Evangelium vor. Abgesehen von 7 $_{42}$ (im Munde der Juden) kommt das „die Schrift sagt" nicht als Einführung eines Schriftzitats im ursprünglichen Evangelium vor. Über *35* ist das Urteil zusammen mit Kap. 21 gefällt: er ist wie dies Kapitel ein Werk von R, der das von ihm vorgefundene und bearbeitete Werk von E auf den Lieblingsjünger zurückführen möchte; vgl. 21 $_{24}$. Mit beiden Versen fällt auch der zwischen ihnen stehende *36* R anheim. Der Beweis liegt außer in γραφή in dem γάρ *36*, das sich nur von *35* aus verstehen läßt; es charakterisiert *36* f. als Fortsetzung jener Unterbrechung des Berichts, welche mit *35* angehoben hat.

**Allgemeines zu Kap. 18 und 19.** Nicht behandelt habe ich bei der literarkritischen Einzelanalyse die Frage des Durchschimmerns von T in dem E Verbleibenden. Sichere Spuren eines von E verwandten, seiner Gestaltung gegenüber spröden Materials finden sich nicht. Zweifellos finden sich in den beiden Kapiteln Spuren einer echten Bekanntschaft mit Jerusalem. Der Ort jenseits des Gießbachs (Kidronbaches), der Platz vor dem Prätorium, von dem aus Pilatus das Schlußurteil spricht, das Wissen von der Nähe der Grabstätte zur Kreuzigungsstätte, all das hat Ortsfarbe. Das Gleiche aber gilt auch von Kap. 5 und Kap. 9 (Namen zweier Teiche). Dergleichen auf eine schriftliche Überlieferung T ohne weiteres zurückzuführen, heißt die Grenzen der Literarkritik überschreiten. Mir würde ein einziger Besuch als Kaufmann in Jerusalem alle diese Spuren hinreichend erklären. Im ganzen wiegt in Kap. 18 und 19 der Eindruck freier literarischer Gestaltung vor. Ich habe in meinem Buch über das ursprüngliche Evangelium gezeigt, daß der Bericht als vereinfachende Umbildung des synoptischen Berichts vollauf verständlich ist. Eine Ausnahme liegt in dem vor, was aus 19 $_{31-41}$ E verbleibt. Hier ist mindestens jerusalemische Ortslegende mit im Spiel, und vielleicht auch mehr.

## Kap. 20.

**2—11 a.** Entscheidend für die Zuweisung des Wettlaufs zum Grabe an R ist Folgendes: als die beiden weggehen *10*, steht Maria weinend am Grabe *11* und bückt sich weinend in das Grab. Die Jünger haben das Grab leer gefunden, sie sieht zwei Engel darin, für das Kommen der beiden Engel ist weder Zeit noch Raum ausgespart. Wer *12* schrieb, dachte sich die Engel

seit der Auferstehung in dem leergewordenen Grabe mit dem abgewälzten Steine wartend, um den kommenden Jüngerinnen oder Jüngern das Wunder zu verkündigen. Kein Schriftsteller kann *12* unmotiviert erzählen im Anschluß an *7* und *10.* Es kommt hinzu, daß kein Mensch weiß, woher Maria auf einmal wieder am Grabe ist, nachdem sie (*2*) weggelaufen ist: sie muß den Wettlauf der beiden Jünger mitgemacht haben, aber das ist nicht erzählt. — Zweifeln kann man nur, wo der Einschub von **R** aufhört: ob er bis *11 Μαρία δὲ* oder weiter bis *11 ἔξω κλαίουσα* geht. Ich habe mich für das zweite entschieden. Wegen der Wiederholung von *κλαίουσα* und *ἔκλαιεν.* Das ist Herstellung von Anschluß. — Woher **R** die Erzählung hat und was er sich bei ihr dachte, ist gleichgültig diesem klaren Tatbestand gegenüber. Alle Vermutung spricht für zwei Motive der Erzählung. Das eine ist antignostisch: das Leerfinden des Grabs durch zuverlässige Zeugen (Frauen sind das nach jüdisch-christlicher Anschauung kaum) widerlegt die gnostische Lehre von der Heimkehr bloß des Pneuma zu Gott und sichert die Auferstehung des Fleisches. Das andre ist kirchlich-traditionell: die Apostel selbst, die die Kirche tragen, sind die ersten Zeugen des leeren Grabes und der leibhaften Auferstehung. Darüber, ob **R** die Geschichte selbst gebildet hat, oder ob er sie nur gestaltete, sind die Vermutungen frei. Ich persönlich halte das Aufnehmen einer wild gewachsenen Legende und ihre zweckhafte Neuprägung immer für wahrscheinlicher als reflektierte Erdichtung.

**17.** *ἀδελφοὺς* oder *ἀδελφούς μου?* Es kommt nicht allzuviel an auf die Frage, da der Gesamtsinn auf alle Fälle beweist, daß mit dem Wort die an Jesus Glaubenden als Brüder Jesu unter dem einen Gott und Vater bezeichnet werden sollen. Nach dem Gesamtzusammenhang der Stelle ist das der (bewußte) Unterschied des Worts Jesu an Maria Magdalena von dem Wort Jesu an die Frauen Matth. $28_{10}$ (wo das gleiche Schwanken zwischen den Lesarten sich zeigt), daß Jesus hier eine zeitlos bedeutsame Bestellung an alle Christen macht, bei Matthäus dagegen eine bestimmte zeitlich und örtlich begrenzte Weisung an den Jüngerkreis gibt. Ich fasse also die Verwandlung von *ἀδελφοῖς μου* in *ἀδελφοὺς* als völlig parallel der Verwandlung des Gehens nach Galiläa in das Gehen zum Vater. Woraus für mich folgt, daß $20_{17}$ *ἀδελφοὺς* und Matth. $28_{10}$ *ἀδελφοῖς μου* die richtige Lesart ist und die Nebenlesarten beider Stellen aus dem Einfluß je der andern Stelle sich erklären. — Literarkritisch ist also mit $20_{17}$ wenig anzufangen. Jeden Versuch

durch Kombination mit 2 $_{12}$ und 7 $_{3}$ hier eine Spur von T zu finden und T als eine Art Evangelium nach den Brüdern Jesu zu bestimmen, halte ich für unmethodische Willkür. Das Ergebnis, das sich literarkritisch wirklich ergibt, ist allein dies, daß wir in der Gestaltung der Erscheinung Jesu vor Maria Magdalena eine legendäre Weiterbildung und theologische Ausweitung einer matthäischen Auferstehungserscheinung vor uns haben. Eine andre Quelle als Matthäus hat E hier nicht gehabt.

**18.** Eine solche ungeheuerliche Mischung direkter und indirekter Rede findet sich sonst im ganzen Evangelium nicht. R hat vermißt, daß Maria Magdalena nicht wirklich das Wort Jesu auftragsgemäß weitergibt, und hat das Fehlende ergänzt.

**24.** Im ganzen E kommen die Zwölf nicht vor. Thomas ist bisher nie als einer der Zwölf eingeführt gewesen, sondern nur mit seinem Zunamen Didymos. Streicht man εἷς ἐκ τῶν δώδεκα als Zusatz von R, dann hat man die gewöhnliche Weise des Evangeliums, von Thomas zu reden. Es liegt Angleichung an den lukanischen Auferstehungsbericht vor, vgl. Luk. 24 $_{33}$ ff. R vermißte, daß der sichtliche Parallelbericht hier nichts von den Zwölfen sagte, die doch kirchlich die entscheidenden Zeugen der Auferstehung sind. — Manche Analytiker haben 20 $_{19-29}$ aus E entfernen und R zuweisen wollen. Das ist schlechterdings unmöglich. Die Thomasgestalt ist, wenn man 11 $_{16}$ und 14 $_{5}$ ansieht, auf die Geschichte hier 20 $_{24-29}$ angelegt: da zeigt sich schriftstellerischer Zusammenhang. Eher könnte man etwas andres sagen. In 11 $_{16}$ steckt vielleicht Überlieferung von T her. Es entsteht also die Frage, ob nicht auch 20 $_{24-29}$ mit T Zusammenhänge haben. Ich halte es für unwahrscheinlich. In meinem Buch über das ursprüngliche Evangelium habe ich gezeigt, daß stofflich *19—29* schlichte Weiterentwicklung von Luk. 24 $_{36}$ ff. sind.

## Kap. 21.

**25.** Nach dem feierlichen Beschluß 20 $_{30.\,31}$ versteht es sich von selbst, daß Kap. 21 ein Zusatz von R ist. Es ist eine Bestätigung der Identität des Verfassers von Kap. 21 mit dem R genannten Herausgeber und eine Probe auf die hier vorgetragene Hypothese, daß Kap. 21 in sich glatt und geschlossen ist und keinen einzigen redaktionellen Zusatz zu seinem Texte enthält. Daß 21 $_{25}$ eine alte Glosse ist, die erst nach der Herausgabe hinzugekommen ist, — nicht

allen Zeugen ist der Vers ursprünglich —, ist etwas andres. 21 $_{25}$ steht nicht mit den Zusätzen von R in Parallele, sondern mit dem alten Zusatz von 4 $_{9}$, weiter 5 $_{4}$ und der nachträglichen Glosse in 8 $_{53}$.

**Allgemeines zu Kap. 21.** Wohl die am ausführlichsten erzählte Auferstehungsgeschichte überhaupt. Sie hat zwei Tendenzen: a) der Realismus, mit dem der Umgang Jesu mit den Jüngern erzählt wird, schließt die gnostischen Verflüchtigungen der Auferstehung aus: das ist wahrhaftig kein Geist, der mit den Jüngern hier umgeht; b) die beiden Weissagungen heben Petrus und den Lieblingsjünger aus der Schar der andern heraus. Petrus hat die Leitung der Kirche, und der Lieblingsjünger — nun mit ihm geht der Herr Wege, die selbst Petrus nichts angehen. Die Weissagung, die als Verheißung seines Bleibens bis zur Parusie mißverstanden wurde, hatte den Sinn, Fragen des Petrus nach ihm als ungehörig abzuweisen. Man kann nicht umhin, das Kap. 21 als eine Art Feststellung des Verhältnisses beider Jünger zu verstehen. Im harmonisierenden Sinne: Petrus gilt zweifellos; aber auch in Freiheit: der Lieblingsjünger steht daneben in Unabhängigkeit. Nimmt man die starke Unterstreichung der Einheit der Jünger in R hinzu, so rundet sich das Bild. Es ist hier der Versuch gemacht, das kirchlich adaptierte E als das Evangelium des Lieblingsjüngers neben die andre evangelische Überlieferung als ebenbürtig zu stellen. Der Redaktor proklamiert hier Gleichberechtigung für dies Evangelium, aber Zusammenordnung mit der Gesamttradition der Heidenkirche von Jesus, wie sie in Petrus, dem Zeugen Jesu Christi unter den Heiden, verkörpert ist. Voraussetzung dabei ist aber, daß der Lieblingsjünger in dem Kreise des kirchlichen Redaktors als eine bekannte und benannte Persönlichkeit sofort erkannt wurde. D. h., da das vierte Evangelium in Kleinasien auftaucht: der Redaktor vollzieht hier indirekt die Gleichsetzung des Lieblingsjüngers mit dem kleinasiatischen Johannes und die weitere Gleichsetzung dieses mit Johannes Zebedäi. Anders geht die Rechnung nicht auf. Das Nähere muß der dritte Teil dieser Studien zeigen.

---

Dritter Teil.

# Zur Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums.

## 1. Das ursprüngliche Evangelium und die hinter ihm stehende besondere Überlieferung.

In Urspr.-Ev. habe ich das Werk, das sich durch die literarkritische Analyse des zweiten Teils dieser Studien als das ursprüngliche vierte Evangelium (E) herausschält, so übersetzt und erläutert, daß ich mir hier eine Charakteristik ersparen kann. Alles, was sich über Ort, Plan, Verfasser und Entstehungszeit dieses Werks teils erheben, teils vermuten läßt, ist gesagt worden. Ich habe dem zweiten Teil von Urspr.-Ev. in der Hinsicht nichts hinzuzufügen. Ebenso ist in der Erklärung der einzelnen Lektionen dort das Verhältnis zu den Synoptikern hinreichend geklärt worden. Es hat sich ergeben, daß das vierte Evangelium in weit stärkerem Maße, als man es sich vielfach vorzustellen pflegt, eine freie Bearbeitung synoptischer Überlieferungen ist. In Kap. 18—20 z. B. steckt, etwa abgesehen von $19_{31-41}$, keine eigne Überlieferung von dem Tode Jesu. Sie formen in der Hauptsache die synoptische Leidensgeschichte eigenwillig zurecht und benutzen dazu auch einige durch Ortskunde in Jerusalem erworbene Kenntnisse sowie den ältesten christlichen Osterbrauch. Auch nach der Seite des Verhältnisses zu den Synoptikern habe ich hier dem in Urspr.-Ev. Gesagten nichts mehr hinzuzufügen.

Nur *eine* Frage habe ich für diese Studien zurückgestellt, die Untersuchung der besonderen Überlieferungen T, die E außer den Synoptikern verarbeitet hat. Sie sind bei mir dem gegenüber, was man gewöhnlich vermutet, stark zusammengeschmolzen. Zieht man das ab, was als Bearbeitung synoptischer Stoffe, freie eigne Produktion und Aufnahme einiger örtlicher Erinnerungen durch einen Besucher Jerusalems verstanden werden kann, dann bleibt verhältnismäßig wenig im Rest. Eben in dieser Einschränkung des Untersuchungsstoffes liegt nun ein wissenschaftlicher Gewinn, den selbst der

anerkennen sollte, der manches, was von mir der freien Produktion oder lokalgeschichtlicher Erinnerung zugewiesen wird, in die benutzte außersynoptische evangelische Tradition hineinzunehmen geneigt wäre. Indem die Untersuchung von dem ausgeht, was anders als aus solcher Tradition nicht gut erklärt werden kann, gewinnt sie eine gewisse Verläßlichkeit.

Um dieser Verläßlichkeit willen nehme ich nun innerhalb des mir übrigbleibenden Untersuchungsstoffes noch einmal eine Scheidung vor. Ich nehme innerhalb von T für sich zusammen eine Gruppe von Geschichten, die erstens ihrer Art und Natur nach als einzeln umgehende Legenden sehr wohl denkbar sind und zweitens in ihrer Wiedergabe durch E keine Spur davon zeigen, daß sie von E aus dem größeren Zusammenhang eines ganzen Evangeliums herausgelöst sind. Das sind folgende drei:

I. Die Bekehrung der Samariter von Sichar, $4_{1-42}$ (Urspr.-Ev. Lekt. 8. 9).
II. Die Sabbathheilung des Kranken am Teiche in Jerusalem, $5_{1-16}$ (Urspr.-Ev. Lekt. 11).
III. Die Sabbathheilung des Blindgeborenen in Jerusalem, $9_{1-39}$ (Urspr.-Ev. Lekt. 23. 24).

Die drei Geschichten haben das Gemeinsame, daß es schlechterdings unmöglich ist, durch die Gestaltung in E hindurchzugreifen zu der Fassung, in der sie E überkommen sind. Wer meint, er habe sie nicht schriftlich, sondern mündlich überkommen, ist nicht zu widerlegen. (Man müßte denn in dem Wechsel von πηγή und φρέαρ Kap. 4, indem man πηγή der Vorlage und φρέαρ E zuweist, eine Spur finden, und in Teilen von Kap. 9 etwa auf die für E auffallende gleichmäßige Häufung von ἔλεγεν weisen. Aber das sind unsichere Dinge.) Daß in Kap. 4 der beste Teil des Gesprächs mit der Frau freie Erfindung von E ist, geht aus der Analogie zu der nachweislichen Bearbeitung der Lazarusgeschichte hervor, und auch in Kap. 9 muß nach dem sonst zu Beobachtenden alles als E's Eigentum gelten, das über das nackte Gerippe des Hergangs hinausgeht und die Geschichte zur Charakteristik des Verhältnisses zwischen Jesus und dem Judentum benutzt. (Wellhausens Versuch, die ursprüngliche Rezension aus Kap. 9 herauszuschälen, ist aber in meinen Augen mißlungen.) Die drei Geschichten haben weiter das gemeinsam, daß sie als örtlich bedingte Einzellegenden ganz besonders glaubhaft sind. $4_{1-42}$ sieht so aus, als ob es auf eine Missionslegende der Samariter von Sichar zurückginge, $5_{1-16}$ haftet deutlich an einer bestimmten Örtlichkeit Jerusalems, und $9_{1-39}$ kann vom Siloamteich nicht getrennt werden. Natürlich ist

bei keiner der drei Erzählungen ausgeschlossen, daß E eine Vorlage für sie in einem verlorengegangenen Evangelium besaß. Nur weist eben zunächst nichts in diese Richtung. Es bleibt lediglich Recht und Pflicht, später hier in diesem Abschnitt, nachdem das verlorengegangene Evangelium charakterisiert ist, zu untersuchen, ob für eine dieser drei Geschichten sich Beziehungen dazu ergeben. Endlich haben alle drei Erzählungen das gemeinsam, daß eine ganz freie Erfindung durch den Verfasser wohl unwahrscheinlich, aber immerhin nicht unmöglich ist. Die beiden Heilungen könnten auch als Umgestaltungen synoptischer Geschichten durch E bei gleichzeitiger Anheftung an bestimmte Örtlichkeiten Jerusalems entstanden sein. Das Vorhandensein ähnlicher synoptischer Geschichten hätte den Verfasser dann in seinem Gewissen von der Anklage, ein Zeichen Jesu frei erfunden zu haben, bewahrt. Ich glaube, wie in Urspr.-Ev. gesagt, nicht an diese Möglichkeit: sie steht mit der Vorstellung, die man sich von E's Arbeitsweise machen muß, in gewisser Spannung. Aber ich kann die Möglichkeit auch nicht mit unbedingter Gewißheit verneinen. Geschichtlichen Wert hat keine der drei Erzählungen. Sowohl die Bekehrung einer samaritischen Stadt durch Jesus wie die beiden Heilungen in Jerusalem, die für den Bruch mit der Judenschaft so entscheidend gewesen sein sollen, hätten in der synoptischen Überlieferung nicht so spurlos verschwinden können, wenn sie echte Geschichte wären. Für Jerusalem selbst gilt überdies sicher das Mark. $6_5$ f. Gesagte. Jesu Heilungen sind durch ihm entgegenkommenden Glauben mitbedingt, und es ist kein Zufall, daß die verläßliche Überlieferung von einem Heilungswunder in der ungläubigen Stadt Jerusalem nichts weiß (auf Matth. $21_{14}$ ist nichts zu geben).

Nach Ausscheidung dieser Gruppe bleibt noch eine ganze Reihe von Geschichten und Bruchstücken als Untersuchungsstoff zurück. Sie haben, abgesehen davon, daß wir in ihnen bei der literarkritischen Analyse dieser Studien und bei der Erklärung in Urspr.-Ev. mehr oder weniger deutlich auf Spuren einer außersynoptischen Überlieferung gestoßen sind, wenigstens eines der beiden folgenden Merkmale: a) daß sie mit andern Geschichten der gleichen Gruppe noch heute in einem durch die Fassung von E nicht bedingten erkennbaren Zusammenhang stehn; b) daß sie ihrer Art und Natur nach wahrscheinlich nicht als selbständige Einzellegende, sondern als Teil einer evangelischen Erzählung verstanden werden müssen. Zu dieser Gruppe rechne ich:

1. Nathanael, der Bekannte des Philippus von Bethsaida, wird von Jesus zu seinem Jünger gemacht. $1_{44-51}$ (Urspr.=Ev. Lekt. 3 z. T.).

2. Jesus verwandelt auf einer Hochzeit zu Kana Wasser in Wein. Jesus, seine Familie und seine Jünger verlassen Kana und gehen nach Kapernaum. $2_{1-12}$ (Urspr.=Ev. Lekt. 4 und 5 Anf.).

3. Jesus tauft mit Johannes zusammen in Ainon bei Salim. Johannesjünger geraten mit ihm in einen Streit über unrein und rein. Johannes weist sie zurück. $3_{22-30}$ (Urspr.=Ev. Lekt. 7).

4. Jesus verläßt wegen der Eifersucht der Pharisäer auf seine Tauferfolge Judäa und zieht sich nach Galiläa zurück. $4_{1-3, 43, 45}$ (Urspr.=Ev. Lekt. 8 Anf., Lekt. 10 Anf.).

5. Jesu ungläubige Brüder fordern — vielleicht nachdem er sich wegen einer Bedrohung aus Judäa zurückgezogen hatte — von ihm, sich nicht im Winkel, sondern in Judäa mit vollmächtiger messianischer Tat zu proklamieren. Jesus lehnt ab. $7_{1-9}$ (Urspr.=Ev. Lekt. 16).

6. Die Juden machen einen Versuch, Jesus zu steinigen, $11_{8}$ vgl. $8_{59}$; $10_{31}$ ff. (Urspr.=Ev. aus Lekt. 27; vgl. aus Lekt. 22 und 26).

7. Jesus kommt aus dem entlegenen Ostjordanland, damit in seinen Tod gehend, zurück nach Bethanien bei Jerusalem und weckt seinen Freund Lazarus vom Tode auf. $10_{40}$—$11_{44}$ (Urspr.=Ev. Lekt. 27. 28).

8. Auf einem Gastmahl in Bethanien, bei dem Lazarus anwesend ist, vollzieht Maria einen Anbetungsakt, indem sie Jesus die Füße salbt und mit ihrem Haar trocknet. $12_{1-7}$ (Urspr.=Ev. Lekt. 30).

9. Auf einem Gastmahl vollzieht Jesus einen Akt des Dienens, indem er den Seinen die Füße wäscht. $13_{1-16}$ (Urspr.=Ev. Lekt. 34).

10. Die Gebeine Jesu werden anders als die der Mitgekreuzigten beim Nachgericht nicht gebrochen. Joseph von Arimathia und Nikodemus vollziehen eine vollständige Wickelung und Balsamierung der Leiche Jesu nach jüdischem Brauche. $19_{31-41}$ (Urspr.=Ev. Lekt. 45).

Die Beweise für das Einwirken einer außersynoptischen Überlieferung an diesen Stellen sind in der literarkritischen Analyse gegeben. Bei den angegebenen Kapitel= und Verszahlen habe ich lediglich die zu erwägenden äußersten Grenzen angegeben für Einsatz und Ende des Traditionsbedingten der betreffenden Ziffer. Dazwischen stehende Zusätze von R sind, da der Leser sie im Evangeliumstext dieser Studien von selbst als ausgeschieden sieht, nicht eigens angegeben. Ebenso ist auf nochmalige Kenntlichmachung der sicher allein der Bearbeitung durch E gehörenden Züge verzichtet. Wo eine literarkritische Umgrenzung möglich ist, nämlich in Ziff. 7 dieser Liste, ist sie im literarkritischen Teil nachzulesen. Die allgemeine Annahme auf Grund des zu T Festgestellten kann nur sein, daß die Vorlage zu E einen knapperen, durchaus auf das Tatsächliche ausgehenden Charakter trug als E. Die Bearbeitung der synoptischen Geschichten durch E zeigt, daß man über die ge=

gebenen groben Inhaltsangaben hinaus kaum etwas mit Sicherheit über irgendeine von **E** benutzte Überlieferung aussagen kann.

Von diesen Stücken muß man nun eins noch vorsichtshalber ausscheiden, Nr. 10. Es erklärt sich zwanglos aus örtlicher jerusalemischer Überlieferung, die der Verfasser mündlich empfangen haben kann. Es gehört insofern mit der gleichfalls in diese Liste nicht aufgenommenen Sonderüberlieferung über den Namen des Hohenpriesters, der Jesu Tötung veranlaßt hat ($18_{12.\,19}$ ff. **E**), und über die Namen der Frauen unter dem Kreuz ($19_{25}$ **E**) zusammen. Von den übrigen neun Stücken dagegen ist es recht wahrscheinlich, daß sie alle miteinander aus einem uns verlorengegangenen Evangelium stammen. Für dies verlorene Evangelium, aus dem also der Teil von **T** stammt, der sich mit einiger Bestimmtheit auf eine einheitliche evangelische Schrift zurückführen läßt, brauche ich nun fortan das Sigel **X**. Die Zurückführung auf ein solches einheitliches Sigel **X** empfiehlt sich deshalb, weil es nur scheinbar neun Stücke sind. Sie ordnen sich fast von selbst zu zwei Gedankenkreisen zusammen und amalgamieren sich dabei mit einigen andern nicht in die Liste aufgenommenen Nachrichten und Stücken aus dem vierten Evangelium. Das gilt es nun zu zeigen.

Freilich betreten wir damit den Boden der (begründeten) Vermutung. Wer auch begründete Vermutungen aus der Evangelienforschung ausgeschlossen wünscht, braucht also von hier bis zum Ende des Abschnitts über die Sonderüberlieferungen im vierten Evangelium nicht weiter zu folgen. Andre werden zugeben, daß die begründete Vermutung ein unentbehrliches Notmittel der Forschung ist, indem sie teils den Widerspruch, teils die Zustimmung anreizt, ihr Bestes zu tun. Ich habe meinerseits das Bewußtsein, daß das, was ich zu sagen habe, eine verbesserte Wiederaufnahme der Beobachtungen Wellhausens ist. Mit dem Unterschied, daß ich in dem verlorengegangenen Evangelium **X** keine Grundschrift des vierten Evangeliums finde und daher von dem Verhältnis zu diesem verlorengegangenen Evangelium bei der Analyse des Verhältnisses von **E** zu **R** ganz absehe. Das vierte Evangelium hat dieser verlorengegangenen Vorlage in keiner Weise näher gestanden als den Synoptikern. Auch sie ist für **E** ebenso wie die Synoptiker nur frei gebrauchte Hilfe für eine eigne selbständige Darstellung der Geschichte Jesu gewesen.

Die erste Reihe von Geschichten, die sich als zusammengehörig erweist, sind Nr. *1—5*. Mein Vorschlag ist, in der von mir erschlossenen Nachricht $1_{28}$, Johannes habe zuerst in dem Arabien östlich des Jordans getauft,

und dort sei die Begegnung zwischen Jesus und Johannes erfolgt, einen Rest des verlorenen und unwiederherstellbaren Anfangs des verlornen Evangeliums zu sehen und dann die fünf Stücke, in denen es durchschimmert, in die Folge *1. 3. 4. 2. 5* zu ordnen. (Auch bei den Synoptikern hat sich **E** nicht streng an die Reihe in seinen Vorlagen gehalten.) Der Gang der Anfangsgeschichten in **X** wäre danach der folgende. Nach der Begegnung mit Johannes in Arabien wählt sich Jesus ein paar Jünger und Gehilfen, darunter vor allem den Nathanael, und beginnt dann mit Johannes gemeinsam zu Ainon bei Salim in Judäa die Tauftätigkeit. Dabei kommt es zwischen den Johannesjüngern und ihm zum Streit, weil er sich nicht an die jüdischen Reinheitsvorschriften hält. Johannes tritt auf seine Seite. Aber für die pharisäischen Führer in Jerusalem wird nun — wohl angesichts von Jesu Bruch der jüdischen Reinheitsvorschriften — der große Tauferfolg Jesu zu etwas Gefährlichem und ruft in ihnen die Absicht zu gewaltsamem Eingriff wach. Was aus dem Johannes wird, der sich auf Jesu Seite stellt, was aus seinen mit Jesus streitenden Jüngern, ist nicht mehr erkennbar. Jesus selbst entschließt sich, aus Judäa zu weichen. Zu Kana in Galiläa tut er dann sein erstes großes Wunder, das ihn als den Messias bezeugt, und wählt mit seiner Familie Kapernaum zum Ausgangspunkt für sein Wirken. Aber diese Wirksamkeit wird gestört. Seine Brüder nehmen an der doch seinen Anspruch nicht verwirklichenden, also lediglich peinlichen Beschränkung seiner Wirksamkeit auf Galiläa Anstoß und machen die Messiasproklamation in Judäa zur Bedingung ihres Glaubens an seine Messianität. Jesus verweigert das, und der Bruch mit seiner Familie ist da. Ob das Rückwirkungen auf seinen Aufenthalt in Galiläa gehabt hat, und welche etwa, ist nicht mehr zu ersehen. Denn die Fortsetzung von **X** hat keine für uns greifbare Spuren in **E** hinterlassen. $7_{10}$ ist zu unsicher.

Man denke einen Augenblick nach. Auch wenn man diese Reihe der Ereignisse nicht für gesichert hält — ich habe auch andre bei mir versucht, doch keine sich so glaubhaft den Spuren der alten Zusammenhänge einschmiegende gefunden —, schon die miteinander nicht verknüpften Geschichten dieses Anfangs rufen bei aller Dunkelheit des Einzelnen in **X** den Eindruck wach, den diese Verknüpfung nur noch verstärkt: **X** ist auf alle Fälle ein scharf antijüdisches Evangelium gewesen, dem die Johannesjünger noch zu jüdisch waren. Und weiter: **X** ist das Evangelium eines Kreises gewesen, in dem die einmalige Jesustaufe stark betont war als Ersatz für die überflüssig gewordenen jüdischen Reinheitsgebote. Diesen Kreis muß man sich in Gegensatz

denken gegen die der Familie eine leitende Stelle einräumende judenchristliche Kirche von Jerusalem, und es wird daher auch nicht zufällig sein, daß im Evangelium dieses Kreises keiner der mit Jerusalem verbundenen Urapostel, sondern ein sonst Unbekannter in der Mitte der Berufungsgeschichten steht. Mit dem Paulinismus aber finden sich keine Berührungen. Ebensowenig aber hat E eine besondere nähere Beziehung zu diesem Kreis und seinem Evangelium. Er hat Stoffe aus X benutzt, sie aber in einen ganz anders aufgebauten Anfang und damit auch in sein die Taufe eher zurückdrängendes als betonendes Verständnis Jesu und des Evangeliums selbstherrlich hineingenommen. Was ihn mit X verbindet, ist die von mir in Urspr.-Ev. mehrfach festgestellte innere Freiheit den durch die Urapostel getragenen kirchlichen Überlieferungen gegenüber und die scharfe Bewußtheit um den Gegensatz Jesu gegen das jüdische Gesetz. Aber das hat bei ihm tiefere paulinische Motive, von denen das für X zu Rettende keine Spur zeigt. Der geschichtliche Hergang wird also am besten so hergestellt, daß E infolge seiner inneren Freiheit imstande gewesen ist, auch das Evangelium eines solchen Kreises unbefangen als Nachricht über die Geschichte Jesu zu benutzen.

Eine zweite in sich geschlossene Reihe, mehr gegen Ende von X, nämlich aus der Einleitung zu seiner Passionsgeschichte, stellen Nr. *6—9* dar. Schwierigkeiten macht nur der Anfang. Es muß irgend etwas geschehen sein, das Jesus veranlaßt hat, noch einmal nach Judäa zu gehen, und dort ist es zu einem Steinigungsversuch gekommen, der ihn zum Rückzug aus dem jüdischen Machtbereich zwang. Nur vermutungsweis läßt es sich aussprechen, daß in einem der beiden Steinigungsversuche, die E berichtet, sich der Anlaß aus X mit erhalten hat. Dabei würde es sich empfehlen, lieber an $8_{59}$ als an $10_{31}$ ff. anzuknüpfen. Denn $10_{31}$ ff. steht in einem Zusammenhang, der ganz als Umbildung synoptischer Erzählung begriffen werden kann (vgl. Urspr.-Ev. zu Lekt. 26); $8_{59}$ dagegen ist Abschluß einer ganz eigenen Geschichte. So mag man immerhin mit der Möglichkeit rechnen, daß, sei es die Bezeichnung der Juden als Kainssöhne, sei es die Behauptung Jesu, vor Abraham zu sein, schon in X der Anlaß des Steinigungsversuchs gewesen ist. Das Weitere für X ist klar. In der Zurückgezogenheit, in der Jesus Jünger sammelt und gewinnt, trifft Jesus die Nachricht von Lazarus' Erkrankung. Er zieht nach Bethanien bei Jerusalem, um ihn aufzuwecken, mit dem klaren Bewußtsein, daß das sein Zug in den Tod ist. Nach der Aufweckung des Lazarus, beim Mahle, vollzieht Maria aus Bethanien den Anbetungsakt der

Salbung, und — wenn man nun Nr. 9 an Nr. 8 zu schließen wagt — Jesus antwortet, indem er den Sklavendienst der Fußwaschung verrichtet. Hier kann die Verknüpfung der Ereignisse überhaupt nur betreffs der Fußwaschung bezweifelt werden. Diese ließe sich auch, wenngleich schwerer, als Einzellegende oder als freie Schöpfung von E begreifen. Und wenn der Umstand, daß die Fußwaschung schon in E eher einen überarbeiteten Eindruck macht als vieles andre, was aus E's Feder kam, auch für eine Zuweisung an X spricht, so ist doch der hier vermutete Zusammenhang mit Nr. 8 auch dann nicht beweisbar. Nr. 9 könnte auch wo anders in X gestanden haben. Vollends wie es dann im verlorengegangenen Evangelium weiter gegangen ist, welche Besonderheiten es in der Passionsgeschichte gehabt hat, darüber ist schlechterdings nichts auszumachen, da E dafür eben die Synoptiker zugrunde gelegt hat. Vielleicht läßt sich aus $12_{10}$, das X noch gehören mag, weil der Vers in E so ganz ohne Folge bleibt, schließen, daß X auch die Ermordung des Lazarus durch die Juden noch erzählt hat. Mancher würde wohl auch gern für die Umgestaltung der Gefangennahme und für den Vollzug der Kreuzigung durch die Juden selbst einen Anlaß in X annehmen. Doch muß das wirklich in der Schwebe bleiben. Für die Vorstellung vom Vollzug der Kreuzigung durch die Juden sind andre Anlässe von mir in Urspr.-Ev. nachgewiesen worden.

Dagegen ist eine andre kleine Erweiterung des Bestandes von X ziemlich wahrscheinlich. $2_{20}$ f.; $8_{57}$ stellen sicherlich die Frage nach einer Überlieferung, welche den Tempelspruch Jesu Matth. $26_{61}$ auf Jesu Sterben und Auferstehn auslegte und im Zusammenhang damit Jesu Lebensalter als dem des herodianischen Tempelumbaus gleich bestimmte. Nun steht $8_{57}$ in nahem Zusammenhang mit $8_{59}$, das als X gehörig wahrscheinlich gemacht werden kann. So hat man anzunehmen, daß das ursprüngliche Evangelium seine in $2_{20}$ f.; $8_{57}$ sichtbar werdende Überlieferung aus X empfangen hat. Dies ist eine der wenigen Amalgamierungen zum Grundbestand von X, die als wirklich gut begründet gelten kann.

Die in Nr. *6—9* sichtbar werdende Begründung der Passion — die Juden töten den Aufwecker des Lazarus — ist der stärkste Einfluß, den E von X erfahren hat. Doch erlaubt die gewiß eigenartige Verknüpfung nur wenig Schlüsse auf den Charakter von X. Die Judenfeindlichkeit bestätigt sich noch einmal: daß die Juden Jesus um der Aufweckung des Lazarus willen töten und dabei vielleicht den Lazarus gleich mit totschlagen, stellt sie als Feinde des Lebens, als Todesmacht bloß. Sonst darf man nur feststellen,

daß das Legendenhafte, ja Phantastische X deutlich als ein sekundäres Evangelium mit schwachem Gehalt an echter Überlieferung kennzeichnet. Es ist unsern Synoptikern unterlegen gewesen, und es war nicht zum Heile für E, daß er ihm teilweis Glauben schenkte. Man darf wohl noch stärker sagen: aus X kommt das meiste, was im vierten Evangelium den Glauben an Jesu ganz richtige Menschheit gefährdet. In einzelnen Geschichten von X ist Jesus dabei, sich mythisch zu verflüchtigen, und E hat Mühe gehabt, in seiner Wiedergabe die echte Menschheit Jesu wiederherzustellen (vgl. Urspr.-Ev. zu Lekt. 27. 28). Man wird darum darauf verzichten, in irgendeiner der Geschichten aus diesem verlorenen Evangelium ein Zeugnis für einen wirklichen Hergang aus der Geschichte Jesu zu finden. Am glaubhaftesten wäre es noch mit dem Streit zwischen den Johannesjüngern und Jesus, doch soll auch das dahin gestellt bleiben. Nur für einzelne Worte und Gleichnisse, die sich in X finden (Nr. *3. 5. 7*), liegt es nahe, anders zu urteilen. Und das ist deshalb wichtig, weil für alle Worte und Gleichnisse Jesu in E, die man als Nachhall echter geschichtlicher Erinnerung zu fassen wünscht, damit die Möglichkeit der Zurückführung auf uns auch nicht andeutungsweise herstellbare Abschnitte in X sich öffnet.

Ist man so weit gekommen, so darf nun die Frage nach den vorher ausgeschiedenen Stücken neu aufgenommen werden. Haben wir irgendeinen Anlaß, sie auf X zurückzuführen? Es ist in der Tat verführerisch, das Sammelsigel T für alles, was an außersynoptischer Tradition von E aufgenommen ist, und unter das unter anderm auch X fällt, einfach mit X gleichzusetzen und so mit einem einzigen verlorengegangenen Evangelium die ganze Frage nach der Sonderüberlieferung im vierten Evangelium zu beantworten. Möglich ist es auch, Nr. *I. II. III* und *10* alle vier in X einzureihen. Für Nr. *10* setzte es nur voraus, daß die Ironie über die beiden Jesu Leiche balsamierenden jüdischen Ratsherren auch von X schon empfunden worden wäre. Mehr als eine bloße ganz unverbindliche Möglichkeit ergibt sich aber höchstens für eins der vier Stücke, nämlich für Nr. I, für die Geschichte der Bekehrung der Leute von Sichar.

Man frage sich nämlich, wie es von dem Anfang in X aus weiter gehen soll. Judäa ist verschlossen. Jesu zweites Auftreten dort führt zum Steinigungsversuch und zur Flucht mehrere Tagreisen weit ins Ostjordanland, seine Rückkehr zum dritten Male um des Lazarus willen führt zum Tode. Mit Galiläa kann es in X nicht sonderlich anders gestanden haben. Das Wun-

der von Kana führt zur Übersiedlung nach Kapernaum, von einem Glauben der Leute in Kana ist auch in X sicherlich nichts erzählt gewesen. Der Bruch mit den Brüdern wäre sicherlich unmotiviert, wenn Jesus in Galiläa eine starke Anhängerschaft gesammelt hätte: die Brüder hätten sein Verhalten dann als richtige Weise der Vorbereitung begriffen. Ein starker Rückhalt in Galiläa würde später die Flucht über den Jordan in die Ferne unnatürlich gemacht haben. X wollte beide jüdischen Gebiete als Jesus verschlossen kennzeichnen. Nun gehört, um über das ganze palästinische Gebiet ein Bild zu geben, auch eine Aussage über Samarien hinzu. Und die Logik, gegen jüdischen Unglauben samaritischen Glauben zu stellen, zeigen auch andre christliche Überlieferungen (Luk. $17_{16}$). Es würde sich also gut zu dem Bilde, das X gibt, fügen, wenn er die Bekehrung des samaritischen Sichar schon erzählt hätte. Es kommt hinzu, daß die später so christenfeindlichen Samariter zur Zeit des jüdischen Kriegs die Christen in ihrer Mitte anscheinend nicht von sich aus verfolgt haben. Wenn X also für Steinigungsversuch und Flucht über den Jordan, wie wahrscheinlich, durch die Erlebnisse der Gemeinde im Zusammenhang mit dem jüdischen Kriege bestimmt ist, in dem den Christen das widerfuhr, was hier von Jesus erzählt ist, dann konnte er der Samariter getrost freundlicher gedenken: bei ihnen war die Entscheidung wider Jesus noch nicht so vollzogen, wie in der Judenschaft seit dem jüdischen Krieg. So darf man getrost die Geschichte der Leute von Sichar bei X in der Lücke zwischen den Anfangsgeschichten und dem Vortakt der Passion vermuten.

Führt man nach diesen Ergebnissen die nähere Bestimmung des Kreises, aus dem X stammt, weiter, so ergeben sich folgende Beobachtungen. Dieser Kreis hat bis zum jüdischen Kriege hin das Schicksal der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem mit als eignes empfunden. Die Steinigung von Christen in Jerusalem und die Flucht ins Ostjordanland sind so wichtige Erlebnisse, daß sie auf Jesus übertragen werden. Während der Krise von 66—70 ist aber eine Spaltung unwahrscheinlich: da schauten alle gemeinsam auf das Kommen des Herrn aus. Die ins Bewußtsein tretende Abgrenzung gegen die Leitung der judenchristlichen Kirche wird also erst nach der Beendigung des jüdischen Kriegs, als Simeon, der Sohn des Klopas, aus der Familie Jesu, die Führung der rückkehrenden Gemeinde übernommen hatte, eingetreten sein. Dabei hat sich vielleicht — wenn nämlich die Einordnung von Nr. I in X richtig ist — in dem Kreise der Versuch gezeigt, das einst durch den Diakonen Philippus begründete samaritische Christentum, das bis zum jüdischen Krieg

hin unter der jerusalemischen Oberleitung stand, für sich zu gewinnen. Da wir aus einer bei Eus. IV 22 5 erhaltenen Nachricht Hegesipps wissen, daß nach 70 sich eine von Thebuthis geführte Splitterung in der judenchristlichen Kirche gezeigt hat und da Hegesipp diese — natürlich in der üblichen kirchlichen Gehässigkeit gegen Ketzer den Tatbestand entstellend — auch mit samaritischen Sekten fragwürdigen Charakters in einem Atem nennt, so hat diese Annahme nichts Unglaubwürdiges. Ich denke bei dem Kreise, aus dem **X** stammt, noch nicht einmal an Thebuthis und die Seinen selber. Es hat noch mancherlei an Gruppen und an Kreisen gegeben, von denen wir nichts wissen. Genau so wie sich die größere judenchristliche Kirche nach 70 ihr Matthäusevangelium geschaffen hat, genau so kann sich irgendein abgesplitterter christlicher Kreis sein besonderes Evangelium geschaffen haben. Daß es untergegangen ist, hat nichts Auffallendes. Denn auch die Evangelien weitaus bedeutenderer christlicher und halbchristlicher Gruppen sind untergegangen.

Damit ist die äußerste Grenze dessen, was man über **X** sagen kann, erreicht. Der Zeitpunkt der Entstehung ist unabhängig von den letzten Vermutungen sicher. Sowohl die scharfe Entgegensetzung gegen das Judentum, wie die sich zeigenden Legenden führen für **X** in die Zeit nach 70, und schon um 100 herum müssen wir das ursprüngliche vierte Evangelium ansetzen. Vielleicht muß man noch eins hinzufügen: irgendeine besondere Beziehung zu den Resten apokrypher Evangelien besteht nicht. Über Nathanael gibt es neben sicher späten Gleichsetzungen mit Jüngern aus dem Zwölferkreis bei Ephraem und bei Epiphanius je eine Notiz, welche vermittelt auf Überlieferung von **X** her beruhen könnte, nicht muß: er sei Schriftgelehrter gewesen, und er sei der andre der beiden nach Emmaus gehenden Jünger gewesen. (Hennecke² 1924 S. 125.)

## 2. Der Apostel Johannes.

Es ist im zweiten Teil von Urspr.-Ev. (dort S. 92 ff.) eine allgemeine Charakteristik der kirchlichen Bearbeitung des vierten Evangeliums gegeben worden. Rein literarisch läßt sich den dort zusammengefaßten Beobachtungen kaum etwas hinzufügen. Die Einzelanalyse der Stellen, die von **R** stammen, in diesem Buche hat zudem für jede Aussage überreichliche Belege gegeben. Was zu tun bleibt, ist die möglichst genaue nicht bloß zeitliche, sondern örtliche und geschichtliche Einordnung von **R**. Durch solche Einordnung würde auch das sachliche Bild von **R** noch schärfer werden müssen. Diese Aufgabe

ist nicht lösbar, ohne daß man in die Geschichte der kleinasiatischen Kirche des 2. Jahrhunderts und in die ihrer Johannestradition hineingeht. Und damit betreten wir ein Gebiet, über das schon viel, und darunter auch viel Richtiges, nur mit Unrecht Bestrittenes, gesagt ist. Ich gedenke nicht alle Argumente und Materialien früherer Forscher zu wiederholen. Wo ich etwas unbewiesen behaupte, möge man bei ihnen nachlesen. Ich gedenke noch weniger das, was ich sage, allen Kunstgriffen der Apologetik gegenüber zu verteidigen. Wir müssen auch im Neuen Testament und in der Kirchengeschichte dahin kommen, daß bestimmte Ergebnisse der historischen Kritik von der Wissenschaft als ebenso selbstverständlich behandelt werden wie im Alten Testament die Unterscheidung des 1. und 2. Jesaja und die Hauptzüge der Quellenanalyse der Genesis. Auch bei aller solcher Begrenzung wird im folgenden noch genug aufgenommen sein, das jeder Forscher als ihm bekannte Aussagen mit halbem Auge überblickt. Bei manchem dabei kommt es mir allein auf eine eigne Beleuchtung an, ohne die spätere Sätze unverständlich bleiben würden.

In diesem Abschnitt vorausgeschickt sei etwas, was nur mittelbar unsern Gegenstand berührt: die Tatsache, daß Johannes, der Sohn des Zebedäus, den Paulus Gal. 2 $_{9}$ neben dem Herrenbruder Jakobus und Petrus als Säule der jerusalemischen Kirche erwähnt, gleichzeitig mit diesem Jakobus 62 bei einem Statthalterwechsel von den Juden in Jerusalem gesteinigt worden ist. Von den bekannten Unterlagen dieser Vermutung hat das syrische Martyrologium von 411 freilich auszuscheiden, da die Ansetzung des 27. 12 als gemeinsamen Tages für die beiden Zebedäussöhne dogmatisch-liturgische Gründe hat und nichts voraussetzt als das ohnehin schon Bekannte, daß Johannes in der Legende der Spätzeit als Märtyrer lebt. Die beiden übrig bleibenden Momente aber, nämlich, daß die Weitergabe der Weissagung Mark. 10 $_{39}$ ihre Erfüllung voraussetzt, und daß Papias den Märtyrertod des Johannes unter den Händen der Juden berichtet hat, sind nicht zu beseitigen. Überdies hat B. W. Bacon, The fourth Gospel in Research and Debate, London 1909 S. 127—154 noch neue und m. E. teilweis schlagende Beobachtungen beigebracht: dadurch ist der Märtyrertod des Johannes zugleich mit Jakobus 62 für mich zur Gewißheit erhoben. Ich gebe sie in eigner Fassung wieder.

1. Das Josephuszitat Eus. II 23 $_{21}$ ff. sagt ausdrücklich, daß (im Jahre 62) der jüngere Hannas unter Mitwirkung des Synedriums nicht nur den Herrenbruder Jakobus, sondern auch noch „mehrere andre" Christen hat steinigen lassen. Unter diesen andern muß Johannes der Sohn des Zebedäus gewesen sein. Es kam dem Hannas sichtlich darauf an, die christliche Gemeinde ihrer Führung zu berauben. Nach dem

Weggang des Petrus aber war Johannes der Sohn des Zebedäus die zweite Säule, neben der es keine dritte mehr gab.

2. Tatsächlich ist die jerusalemische Kirche durch den Eingriff des Hannas ihrer tragenden Säulen beraubt worden. Sie setzt bei ihrer Neuorganisation sich in Simeon, dem Sohn des Klopas, eine nicht ohne weiteres allgemeine Anerkennung findende Persönlichkeit als Leiter und muß das Schisma des Thebuthis in den Kauf nehmen. Der ganze Vorgang ist undenkbar, wenn noch eine aus der Anfangszeit stammende autoritative Persönlichkeit vorhanden gewesen wäre und ihr Wort in die Waagschale hätte werfen können. Der Historiker kann sich den geschichtlichen Hergang nicht anders denken, als daß die andern Urapostel, die noch außer Petrus in Jerusalem blieben, alle schon früher gestorben waren und also mit dem Herrenbruder Jakobus und Johannes, dem Sohn des Zebedäus, die letzten leitenden Männer aus dem Anfang beseitigt wurden. Eben dadurch wurde auch mit dem Ausgang der Sechziger die Redaktion von Evangelien eine Notwendigkeit: es gab keine namhaften lebendigen Zeugen von Jesus mehr.

3. Offb. Joh. $11_7$ ff. ist in mythischer Verkleidung die Erinnerung an einen geschichtlichen Vorgang in Jerusalem bewahrt. Zwei Zeugen Jesu Christi liegen gleichzeitig erschlagen in den Gassen der großen Stadt, der gleichen, in der ihr Herr gekreuzigt worden ist. Die Stelle k a n n überhaupt nur auf die Steinigung von Jakobus und Johannes bezogen werden. Daß ihnen beiden dann Auferstehung und Himmelfahrt geweissagt wird, daß ihr Zeugnis und Tod als Moment des göttlichen Strafgerichts über die Stadt erscheint, daß dabei sogar ein Preisgegebenwerden der heiligen Stadt an die Heiden erwähnt wird, kann diese Deutung nur stützen. Tatsächlich muß die Ermordung ihrer Säulen unter den Christen Jerusalems furchtbare apokalyptische Erregung erweckt haben, und tatsächlich konnten sie in dem 66 beginnenden jüdischen Kriege und der Zerstörung Jerusalems 70 nur ein Strafgericht über die Judenschaft sehen, mit dem das Ende aller Dinge kam. Daß hier nicht Moses und Elias gemeint sind, sondern umgekehrt zwei in Jerusalem Märtyrer gewordne Jünger Jesu mit Farben jüdischer Hoffnung gemalt werden, ist so evident, daß man sich wundert, die unmögliche Erklärung der beiden Blutzeugen Jesu Offb. Joh. $11_7$ ff. auf Moses und Elias noch wissenschaftlich vertreten zu finden. Es kommt hier zunächst nicht darauf an, wie das Lebendigsein jerusalemischer Erinnerungen in einem so, wie es jetzt vor uns liegt, in Kleinasien geformten Buche zu erklären ist (siehe darüber unten das Kapitel über die Apokalypse). Unglaubhaft ist bei dem starken Nachwirken jerusalemischer Traditionen in Kleinasien daran gewiß nichts. Es kommt weiter nicht darauf an, ob Bacon Recht hat mit dem Einfall, der Name Boanerges (Donnersöhne) für die Zebedäussöhne Mark. $3_{17}$ stehe mit Offb. $11_5$ in Zusammenhang, und sich dabei durch die Notwendigkeit, dieserhalb eine Verwechslung des Herrenbruders Jakobus mit dem Zebedäussohn Jakobus in Kauf zu nehmen, nicht stören läßt. Ich persönlich würde dann noch lieber umgekehrt Offb. $11_5$ aus der Mark. $3_{17}$ berichteten Benennung durch Jesus erklären. Das wäre glaubhafter, als daß Mark. $3_{17}$ ein bloßer Niederschlag der Offb. Joh. $11_5$ bezeugten apokalyptischen Erregung der jerusalemischen Christen in den Sechzigern ist.

Ich könnte dem allen noch die Frage hinzufügen, wie man sich das eigentlich denkt, daß Johannes Zebedäi als einzig übrig bleibende Säule, als einziger Zeuge der Anfangszeit, die Gemeinde von Jerusalem in ihrer ärgsten Not, bei Flucht und Verfolgung und Neuaufbau mit der Gefahr des Schismas, verläßt und in einem

fremden Gebiet neu anfängt? Das wäre doch bei einem Manne, der bis dahin nie den Drang nach außen gezeigt hat, nichts als gemeinste Fahnenflucht gewesen.

Ein Fehlgriff ist allein der Schluß, den Bacon aus einer andern an sich richtigen Beobachtung macht. Er macht mit Recht darauf aufmerksam, daß der Bericht Hegesipps über die Tötung des Jakobus Eus. II 23 $_{4-18}$ deutlich eine Naht zeigt. Eine Erzählung, nach der Jakobus von der Zinne des Tempels herabgestürzt worden ist, ist mit einem andern Bericht, nach dem er gesteinigt worden ist und ihm schließlich ein Walker mit seinem Holz den Schädel eingeschlagen hat, ganz notdürftig ausgeglichen. Hier will Bacon die Erzählung über den Sturz von der Zinne des Tempels dem Jakobus, den Bericht über die Steinigung dem Johannes zueignen und so beide für geschichtlich, aber mit Bezug auf verschiedne Personen, erklären. In Wahrheit ist die ganze Erzählung über den Sturz von der Zinne des Tempels eine wilde Legende, die zeigt, wie dunkel und wirr zur Zeit Hegesipps schon die Vorstellungen von der ersten Gemeinde auch in Jerusalem selber waren, und der sicherlich alle Vorlagen habende Bericht über die Steinigung trägt alle Zeichen der echten geschichtlichen Erinnerung. Aber man bedarf dieser letzten fragwürdigen Hypothese Bacons nicht mehr. Die übrigen Beobachtungen sind zwingend genug. Man darf, wenn man ein in der Erinnerung verdunkeltes geschichtliches Geschehen, wie den Märtyrertod des Johannes zu Jerusalem, wieder ins Licht rückt, nicht gleich auch noch verlangen, einen Originalbericht über den Hergang im einzelnen in die Hand zu bekommen.

Der Tod des Apostels Johannes im Jahre 62 und das Nachleben mindestens einer dunkeln den Namen freilich nicht mehr bietenden Erinnerung davon in einem kleinasiatischen christlichen Buche ist nicht in jedem Betracht eine Erleichterung der folgenden Untersuchung. Man muß ohne weiteres fragen, wie dieser Märtyrertod so dem Gedächtnis entschwinden konnte, daß in der Überlieferung der kleinasiatischen Kirche eine andre Persönlichkeit, die bis in die Zeit Trajans zu Ephesus lebte, als der Apostel Johannes erklärt werden konnte. Das Vergessen hätte in der Tat etwas völlig Unerklärliches, wenn nicht mehrere wirksame geschichtliche Tatbestände zu berücksichtigen wären. Ein Martyrium lebt in der christlichen Kirche stets nur dann fort, wenn es von der christlichen Gemeinde, in der es geschieht, als stolzes Stück ihrer Überlieferung weitergetragen wird. Petrus war, anders als Johannes der Sohn des Zebedäus, eine die ganze Heidenkirche angehende Figur, denn er ist wirklich durch sie hindurch wirksam gewesen. Und doch verdanken wir unsre Kunde vom Martyrium des Petrus in Rom fast allein der römischen Gemeinde, die immer wieder daran erinnert hat. Ohne sie wäre es so gut wie verschollen. In der jerusalemischen Gemeinde hat es aber ein völliges Abreißen der Erinnerung gegeben. Wohl hat sich — es ist mir nicht verständlich, wie man die dahingehenden Überlieferungen bezweifeln kann — nach 70 wieder in Jerusalem eine neue christliche Gemeinde gebildet. In ihr aber hatten die Männer

aus der Familie Jesu, neben denen es noch wie schon vor 70 Presbyter gab, und nicht etwa Nachfolger im Apostolat die leitende Stellung. Mit diesem Verzicht darauf, den Aposteln Nachfolger zu geben, und diesem Sichhalten an Blutsverwandte Jesu ändert sich natürlich ihr Charakter gegen die Gemeinde vor dem jüdischen Krieg: sie hat nicht mehr eine unmittelbar vom Herrn gesetzte Autorität in ihrer Mitte und wird darum leicht Opfer des Schismas. Doch das ist hier Nebensache. Jedenfalls mußte ihr nun das Martyrium des Herrenbruders Jakobus ganz etwas anders bedeuten als das Martyrium des Apostels Johannes zur gleichen Zeit und das des Apostels Jakobus vorher, zu Anfang der Vierziger. Und damit nicht genug. Seit dem neuen jüdischen Kriege 132—135 gab es kein Jerusalem mehr, sondern eine heidnische Stadt Aelia Capitolina, in der sich eine heidenchristliche Gemeinde bildete, und diese heidenchristliche Gemeinde steht zum Judenchristentum ebenso fremd wie die übrige Heidenkirche. Sie hat keine echte eigne Überlieferung und Erinnerung, sie muß sich eine solche erst künstlich zulegen. Der Wirrwarr, den sie mit den „Bischöfen" von Jerusalem angerichtet hat — sie kennt zwischen dem unter Trajan hingerichteten Simeon und diesem jüdischen Kriege, also für ein einziges Menschenalter, noch dreizehn Bischöfe von Jerusalem, die einer nach dem andern regiert haben sollen —, zeigt deutlich, wie ihr das gelungen ist. Diese neue heidenchristliche Gemeinde von Jerusalem ist nicht imstande, als ebenbürtiger Partner neben die andern führenden heidenchristlichen Gemeinden zu treten. Sie ist vielmehr im Verhältnis zur Heidenkirche des Reichs der empfangende Teil. Eine Tradition einer Kirche von außerhalb war also über sie mächtiger als das, was sie selbst an Traditionen aufzuweisen hatte. (Nur an einem Punkte noch — dadurch, daß Rom sich ihrem Brauche anschloß — hat die heidenchristliche Kirche von Jerusalem im 2. Jahrhundert einen Einfluß geübt auf das Ganze: mit ihrer Verlagerung der Osterfeier auf den Sonntag: K. Holl, Aufsätze II 215 ff.) Man muß also mit der einfachen Tatsache rechnen, daß eine kleinasiatische Johannestradition, wenn sie sich bildete, mindestens von 135 ab auf keinerlei Störungen und Einwirkungen von Jerusalem her traf, selbst wenn dort noch dunkle Kunde durch die geschichtliche Verwandlung sich hindurchgerettet hätte. Für Kleinasien aber steht es so, daß wohl im Menschenalter nach 70 einige Männer, die anläßlich der Katastrophe von 66—70 aus Jerusalem und Palästina gekommen waren, den entscheidenden Einfluß auf die Gestaltung der Kirche hatten, daß diese Männer aber nur wenig über die Jahrhundertwende hinausreichen

konnten mit ihrer Wirksamkeit. Spätestens vom Ende der Regierung Trajans an sind die kleinasiatischen Christen selber die ausschließenden Träger christlicher Überlieferung. Es hat nichts Unwahrscheinliches, daß schon nach wenigen Jahrzehnten dann völlig legendarische Vorstellungen von den Männern, die in ihrer eignen Mitte gewirkt hatten, sich bilden konnten, und daß zielbewußter kirchlicher Wille sich das zunutze machte. Die kleinasiatische Legende vom Wirken des Apostels Johannes in Ephesus ist aber für uns sogar erst in einem recht späten Zeitpunkte des 2. Jahrhunderts wirklich zu fassen. Noch der Kleinasiat Papias, der keinesfalls viel vor der Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben hat, hat gewußt, daß der Apostel Johannes von den Juden getötet worden ist. Die sichere und klare Herausbildung der kleinasiatischen Johanneslegende fällt also in eine Zeit, in der sie geschichtlich vollauf verständlich ist.

## 3. Der Johannes von Ephesus.

Als unter Bischof Viktor von Rom 189—198 der Streit um die kleinasiatische Osterfeier war, mußte die kleinasiatische Kirche die Ursprünglichkeit ihrer Überlieferung nach damaligen kirchlichen Begriffen zu stützen suchen. Demgemäß kennen wir genau ihre damaligen Vorstellungen von jener Kette der Bischöfe und Glaubenszeugen bis zu den Aposteln hinauf, die ihr Stolz und Selbstbewußtsein gab. Der damals 65 Jahre alte Bischof der Hauptstadt, Polykrates von Ephesus (geboren also etwa 125), einer führenden kleinasiatischen christlichen Familie entstammend, nach allem ein einwandfreier Zeuge für das seit 160 unter den kleinasiatischen Christen allgemein Geglaubte, beruft sich (Eus. V $24_1$ ff.) für Kleinasien in gleichem Sinne auf die Apostel Philippus und Johannes, wie man in Rom sich auf Petrus (und Paulus) zu berufen pflegte. Der Apostel Philippus samt zweien seiner Töchter liegt in Hierapolis, der Apostel und Märtyrer Johannes, der einst an Jesu Brust gelegen hatte (Joh. $13_{23}$), und ebenso eine dritte Tochter des Philippus, liegt in Ephesus begraben. Kein Vernünftiger wird die Existenz der Gräber bezweifeln. Nun läßt sich aber für den „Apostel“ Philippus eine Verwechslung nachweisen. Der Philippus, der die bekannten vier weissagenden Töchter hatte, ist nicht der Zwölfapostel Philippus, sondern der Diakon und Evangelist, der einst in seinen jungen Jahren die Samaritermission betrieben hatte und zur Zeit der letzten Reise des Paulus in Cäsarea ein Haus bewohnte (Apostelg.

$6_5$; $8_5$ ff.; $21_8$). Aus der bei Eus. III $31_4$ erhaltnen Nachricht des Caius wissen wir, daß die Töchter dieses in Hieropolis gestorbnen Philippus vier an der Zahl und Prophetinnen waren. (Die vierte, von der Polykrates nichts weiß, mag schon in Cäsarea gestorben oder aus andern Gründen den Kleinasiaten unbekannt geblieben sein.) So zeigt uns die Erwähnung des Philippus bei Polykrates gerade, wie ein aus dem palästinischen Christentum kommender Mann, der — wahrscheinlich doch im Zusammenhang mit den Ereignissen des jüdischen Kriegs — seine Tätigkeit nach Kleinasien verlegt hat, von der kleinasiatischen Legende infolge einer Namensgleichheit zu einem der zwölf Urapostel gemacht worden ist. Was in dem einen Falle schlechthin bewiesen ist, kann für den andern nicht als unwahrscheinlich gelten. Da drei der Töchter des Philippus hochbetagt gestorben sind (man kann mit ihrem Tode bis 110 oder etwas später hinuntergehen, ohne daß zeitliche Schwierigkeiten entstehn), so ist für eine offizielle Legendenbildung betreffs Philippus sogar ein recht enger Zeitraum abgegrenzt. Daß ein Johannes in Ephesus gewirkt hat, und daß er nach Herkunft und Persönlichkeit geeignet war, in der Erinnerung späterer Geschlechter als der Apostel fortzuleben, das ist durch das Zeugnis des Polykrates belegt, nicht mehr.

Neben Polykrates in Ephesus steht als Zeuge für die kleinasiatische Auffassung in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts der etwas jüngere Irenäus aus Smyrna, geb. etwa 140 und nach 177 Bischof von Lyon. Er hat mit seinem Zeugnis für den ephesinischen Aufenthalt des Apostels Johannes die kirchliche Johanneslegende bis auf den heutigen Tag bestimmt. Er hat das vierte Evangelium erst in den kirchlichen Gebrauch des Abendlandes eingeführt, und gegen sein Ansehn hat der Widerstand, der sich in Rom gegen das vierte Evangelium regte, nichts auszurichten vermocht. Bei ihm wird deutlicher als bei Polykrates, daß die kleinasiatische Kirche seiner Zeit mit dem Johannes von Ephesus, den sie den Apostel nennt, auch die johanneische Literatur in Verbindung brachte. Davon abgesehen ergeben sich folgende neue Momente: 1. Der Johannes von Ephesus ist „bis in die Zeiten Trajans" bei den die kleinasiatische Überlieferung tragenden Ältesten geblieben (z. B. Irenäus II $22_5$, bei Eus. III $23_3$). D. h. natürlich nicht — da Irenäus ja an der Betonung der Dauer liegt — bis ans Ende der Regierung Trajans, sondern bis in die Anfangszeit Trajans. Die Nachricht ist ebenso glaubhaft und natürlich wie die Erwähnung des Grabs bei Polykrates. Man hat also anzunehmen, daß nach wahrscheinlich zutreffender kleinasiatischer Überlieferung der Johannes von

Ephesus um die oder gleich nach der Jahrhundertwende gestorben ist. Ebenso wird die Geschichte vom Zusammentreffen des Johannes mit Kerinth in Ephesus (Irenäus III $3_4$, bei Eus. IV $14_6$) echte kleinasiatische Erinnerung sein. 2. Irenäus gibt — was Polykrates nicht tut — die lebendigen Zwischenglieder zwischen sich und dem Johannes von Ephesus, den er den Apostel nennt, an. Es sind Bischof Polykarp von Smyrna und Bischof Papias von Hierapolis, die er beide für Schüler und Hörer des Johannes erklärt, und von denen er den einen noch persönlich kennengelernt hat, während er vom andern eine Schrift in den Händen hat, vgl. Iren. V, $33_4$; III $3_4$, bei Eus. III $39_1$; IV $14_3$ ff., und Eus. V $20_4$ ff. (an Florinus). Damit sind wir bei der Frage, wieweit sich die von Polykrates vertretne Überlieferung in Kleinasien zurückverfolgen läßt.

Polykarp von Smyrna (geb. etwa 70, noch unter Trajan leitende Persönlichkeit in der Gemeinde von Smyrna, gest. als Bischof von Smyrna und Märtyrer 156) und sein Altersgenosse Papias von Hierapolis (dessen Schrift üblicherweise auf etwa 150 gesetzt wird) sind die beiden die kleinasiatische Kirche in der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts für uns verkörpernden Persönlichkeiten. Den P o l y k a r p nennt auch Polykrates Eus. V $24_4$ gleich nach Johannes und Philippus. Er hat irgendwann nach dem Tode des Ignatius von Antiochien (gest. vor 117) eine Briefsammlung dieses Ignatius mit einem autorisierenden Begleitschreiben herausgegeben und mit ihr den monarchischen Episkopat in Kleinasien durchgesetzt; daß diese Briefsammlung von ihm selber dem Ignatius zu Ehren verfaßt ist, läßt sich vermuten, aber nicht beweisen. Er hat kurz vor seinem Tode als leitender Mann der kleinasiatischen Kirche sich in Rom mit Bischof Aniket persönlich über die Ketzerbekämpfung verständigt. Irenäus hat aber von ihm nur einen Kindereindruck gehabt. Er führt es ausdrücklich auf Polykarps hohes Alter zurück, daß er als Kind ihn noch kennen lernte. Daß er Polykarp von dem Johannes, der in Ephesus bis auf Trajan lebte, als seinem persönlichen Lehrer und wahrhaftem Bürgen der Überlieferung hat reden hören, ist klar. Daß er nicht in der Lage ist, zu bezeugen, Polykarp habe diesen Johannes als Apostel und Sohn des Zebedäus bezeugt, sondern damit guten Glaubens sein Verständnis dieses Johannes in Polykarp zurückdatiert, ist ebenso klar. Das von Polykarp verantwortlich gedeckte Ignatiuskorpus enthält einen Brief an die Epheser und einen an die Römer. Der an die Epheser schweigt von der leitenden Stellung des Johannes von Ephesus, obwohl bei der dringenden Empfehlung des Bischofs-

amts davon zu reden geboten gewesen wäre, wenn der Johannes von Ephesus der Urapostel war. Paulus dagegen in seiner Beziehung zu Ephesus wird mit Betonung, wenn auch nicht als Apostel erwähnt (Ignatius Eph. 12), muß also in den Augen des Ignatius-Polykarp die stärkste Begründung des christlichen Ansehens von Ephesus sein. Der Brief an die Römer spricht ohne einen durch den Briefzweck bestimmten Anlaß von Petrus und Paulus so, daß man versteht: diese beiden haben der römischen Gemeinde ihre Ordnung gesetzt. Kenntnis des vierten Evangeliums verrät die Briefsammlung nicht, wohl aber eines uns unbekannten apokryphen Evangeliums. Im Polykarpbrief findet sich eine wörtliche Berührung mit 1. Joh. $4_2$, die aber nicht als Zitat erkennbar ist (siehe über sie unten Kap. 5 dieses Teils). Was P a p i a s anlangt, so hat der Kirchenhistoriker Eusebius III 39 schon dem Irenäus Fahrlässigkeit in der Benutzung der Schrift des Papias nachgewiesen. Das läßt sich von uns heute etwas modifiziert etwa so formulieren: Irenäus hat e r s t e n s übersehen, daß Papias sich nicht als Hörer des Johannes bezeichnet, sondern nur sagt, daß er durch Mittelsmänner Kunde über mündlich überlieferte Äußerungen der Apostel und Herrenjünger eingesammelt hat. Und er hat z w e i t e n s übersehen, daß Papias von zwei verschiednen Johannes spricht, dem Apostel, den er ebenso wie die andern Apostel als vor seiner Zeit liegend ansieht, und dann dem Presbyter Johannes, den er nach einem gewissen Aristion nennt, als Herrenjünger bezeichnet und als noch in seine Lebenszeit hineinreichend ansieht. Ob der Schluß des Eusebius, diesen Aristion und diesen Presbyter Johannes habe Papias persönlich gehört, richtig ist, wissen wir nicht. Soviel aber ist klar, auch wenn Papias es nicht ausdrücklich sagt, daß der Presbyter und Herrenjünger Johannes derselbe Johannes ist, den Polykrates und Irenäus für Ephesus bezeugen. Damit ist dann aber für uns noch mehr bewiesen als bloß die Neinaussage, daß des Irenäus Rückgriff auf die Generation von Polykarp und Papias — die Generation der Großväter von Irenäus — irrig ist. Es ist positiv bewiesen, daß die um 70 geborene Generation, als deren allerletzter Vertreter Polykarp 156 stirbt, um den Unterschied des kleinasiatischen Johannes von dem Urapostel gewußt hat. Es ist jedoch ebenso bewiesen, daß sie dem Johannes von Ephesus als Bürgen ihrer Überlieferung von den Aposteln her eine besondere Stellung zugeschrieben hat. Polykarp hat sich auf den Johannes von Ephesus berufen und ist tatsächlich gewissermaßen Erbe seiner Stellung. Und nur zwei nennt Papias gleich nach den Aposteln als Herrenjünger, Aristion und Johannes. Man muß diese

beiden als die eigentlichen Former des kleinasiatischen Christentums ansehn.

Dies selbstverständliche Ergebnis unbefangener Forschung, über das kein Historiker von wissenschaftlichem Ehrgefühl hinweg kann — es macht einfach Pein, die apologetischen Winkelzüge dem klaren Tatbestand gegenüber zu verfolgen —, wird aber nun dadurch verdunkelt, daß die historische Untersuchung nur zu oft an dieser Stelle abgebrochen wird. Die Hauptsache ist doch noch zu tun. Ehe man von hier aus weiter geht zum Korpus der johanneischen Schriften, mit dem Kleinasien die Kirche beschenkt hat, muß versucht werden, über die Gestalt des Johannes von Ephesus im Zusammenhang mit der Kirchengeschichte Kleinasiens noch einiges sich klar zu machen. Ich habe das zweifellos durch die Forschung Festgestellte nur deshalb noch einmal referiert, um nun seinen historischen Gehalt zum Verständnis zu bringen.

Das kleinasiatische Christentum geht ebenso wie das auf der Balkanhalbinsel ganz allein auf Paulus zurück. Das Brechen der Bahn in Kleinasien und auf der Balkanhalbinsel ist die eigentliche große Tat Paulus des Missionars. Fassungslos steht man zunächst vor der Tatsache, daß die Kleinasiaten der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts die Überlieferung ihrer Kirche nicht mit Paulus verknüpft haben, sondern statt dessen sich mit Johannes und Philippus eine scheinbare Zurückführung auf den Kreis der Zwölf zugelegt haben. Man kann das nicht einfach damit erklären, daß eine Zurückführung allein auf den Kreis der Zwölf, der mit der jerusalemischen Kirche verknüpft ist, der kleinasiatischen Kirche nach den Anschauungen des 2. Jahrhunderts Verläßlichkeit und Ursprünglichkeit ihrer Lehre und Ordnung verbürgt habe. Es wäre doch möglich gewesen, und ist doch auch in der Kirche Wirklichkeit geworden, Paulus als Apostel mit dem Kreis der Zwölf zusammenzunehmen, und so hätte man ihn wenigstens mit dem einen oder andern legendär Herangeholten von den Zwölf zusammen zum Bürgen der kleinasiatischen Überlieferung machen können (vgl. die römische Praxis). Wenn man das nicht tat, so ist zwischen Paulus und Polykarp mit dem kleinasiatischen Christentum etwas Besonderes geschehen. Was ist das?

Aus den Paulusbriefen wissen wir, daß das kleinasiatische Missionsgebiet des Paulus eine zuletzt auf das jerusalemische Christentum zurückgehende Einwirkung judenchristlicher Sendboten erfahren hat. Fruchtlos ist diese Einwirkung nicht gewesen. Noch Ignatius (Magn. 8. 10; Philad. 6) muß vor judenchristlicher Haltung warnen. Aber eben diese durch Polykarp herausgegebnen Ignatiusbriefe zeigen (in Übereinstimmung mit der johanneischen

Literatur), daß die kleinasiatische Kirche von Männern geführt worden ist, die einen andern Weg als den judenchristlichen gingen. Was man aus der Tatsache allein entnehmen kann, ist also, daß von Palästina über Syrien — Antiochien ist als Durchgangsplatz selbstverständlich — nach Kleinasien im 1. Jahrhundert lebendige Zusammenhänge bestanden haben. Die Annahme hat also durchaus nichts Unglaubhaftes, daß in dem Augenblick, wo es zwischen der jerusalemischen Christengemeinde und dem Judentum zum unheilbaren Bruch kam, 62—70, palästinische Christen in Kleinasien ein neues Wirkungsfeld gefunden haben. Diese palästinischen Christen brauchten durchaus nicht auf dem Standpunkt zu stehn, daß den Heidenchristen das mosaische Gesetz mitsamt der Beschneidung aufzuzwingen sei. Sie konnten sich mit der offiziellen Mindestforderung der jerusalemischen Gemeinde (Apostelg. 21$_{25}$; vgl. 15$_{20}$) begnügen und auf diesem Boden die Idee einer eigentümlich christlichen Lebensführung, eines neuen christlichen Gesetzes, das sich vom heidnischen und jüdischen beiden unterscheide, ausbilden. Es stand über ihnen außerdem die Gewalt des Erlebnisses, daß die Juden die Todfeinde Christi und der Christen geworden und für das Evangelium ganz verschlossen waren. Was ihnen aber ganz selbstverständlich war, war dies, daß das kleinasiatische Christentum ganz allein durch Ordnung und Überlieferung von der ersten Gemeinde her, von den Aposteln und denen, die den Herrn gesehn hatten, her wahrhaftige christliche Legitimation empfangen könne. Mochten sie die Größe des, das Gott durch Paulus getan hatte, auch dankbar anerkennen, in die Kette der Überlieferung, die einer Gemeinde den christlichen Charakter erhält, gehörte er nun einmal nicht. D. h., ohne Judaisten zu sein, waren sie doch wie die Christen der jerusalemischen Gemeinde vor 70 *erstens* Träger eines Christentumsverständnisses, in dem sich pneumatische und allgemeingesetzliche Motive mischten, und *zweitens* Träger des Kirchenbegriffs dieser jerusalemischen Gemeinde vor 70. Wenn man eine Formung und Gestaltung des kleinasiatischen Christentums durch Männer dieser Art aus Palästina annehmen könnte, so wäre auf einmal die ganze Entwicklung des östlichen Christentums im 2. Jahrhundert erklärt. Das in Syrien-Kleinasien zuerst und gleich mit vollständiger Begründung herausgearbeitete Bischofsamt erschien als die zweckmäßige Fortbildung des jerusalemischen Kirchenbegriffs unter neuen Verhältnissen. Nachdem die die Tradition von den Aposteln und Herrenjüngern in Jerusalem her vermittelnden Alten mit ihrer Autorität dahingegangen waren, fanden sich in den Bischöfen die Erben ihrer Autorität

und ihres Werks. Und ebenso wäre erklärt, warum nicht die paulinische Rechtfertigung, sondern die Taufbuße mit ihrer Vergebung und das neue christliche Gesetz die Grundlage der weiteren Entwicklung des Christentums wurden. Daß Rom den gleichen Weg ging, ist kein Gegenbeweis. Denn Rom ist keine paulinische Gründung, sondern ist unabhängig entstanden, und daß die, von denen her es entstanden und geformt ist, dem gleichen vermittelnden Typ des Christentums angehört haben, könnte man erschließen, wenn es sich nicht daraus, daß Petrus nach Rom kam, von selbst ergäbe. Im übrigen ist der römische Kirchenbegriff bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts hin dem kleinasiatischen gegenüber stark im Rückstande, um ihn dann in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts allerdings zu erreichen und nun schnell zu überflügeln. Der Vergleich mit Rom läßt also für eine Besonderheit der Einwirkung auf Kleinasien durchaus den Raum.

Daß so in der Tat vom palästinischen Christentum her nach dem Tode des Paulus sein kleinasiatisches Missionswerk umgeformt worden ist, dafür haben wir nun noch andre Beweise als den durch den Zufall uns in die Hand gespielten für die Übersiedlung des Evangelisten Philippus von Cäsarea Palästinae nach Hierapolis. Das kleinasiatische Osterfest läßt sich nämlich in seiner Entstehung überhaupt nur als jerusalemisches Osterfest begreifen. Ich gedenke hier noch einmal dankbar Karl Holls (vgl. K. Holl, Aufsätze II, 204 ff.). Als ich Karl Holl wenige Tage vor seinem Tode, die Sprache versagte ihm schon, noch einmal besuchte, sprach er mit mir über die Entstehung des Osterfests, und ich meine, was ihn beschäftigte und er nicht mehr richtig sagen konnte, war diese Entwicklung des Zusammenhangs von Kleinasien mit dem palästinischen Christentum. Wie allein das Osterfest entstanden sein kann, habe ich in Urspr.-Ev. Anhg. zu Lekt. 43—45 (dort S. 437 ff.) dargelegt, und hab dem hier nichts hinzuzufügen. Vielleicht kann ich aber durch einen Nebenzug die kleinasiatische Art hier beleuchten. Die Ignatianen, also auch Polykarp, sind dem Judaismus feind. Die Juden haben das polykarpische Christentum ihrerseits nicht minder gehaßt als das paulinische: sie haben, als der Pöbel zur Verbrennung des Polykarp Holz zusammenschleppte, sich eifrig als Helfer zur Verfügung gestellt, „nach ihrer Art“, wie der Gemeindebericht trocken hinzufügt (bei Eus. IV 15 $_{29}$), und haben sich dann auch nach dem Tode des Polykarp als von niederträchtiger Feindseligkeit bestimmt erwiesen (bei Eus. IV 15 $_{41}$ ff.). Und eben die dies berichtende Gemeinde nennt den Tag, da Polykarp auf dem Esel

reitend gefangen eingeliefert und dann getötet wird, den „großen Sabbath" d. h. den Sabbath der jüdischen, von den Christen nach eigner Art mitgefeierten Osterwoche (vgl. E. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln, Abhandl. d. Göttinger Akademie der Wissenschaften, N. F. Bd. VIII Nr. 6, Berlin 1905, S. 127). Beides zeigt noch ganz die für Jerusalem vorauszusetzende Stimmung des Osterfests: in der Anlehnung an den jüdischen Festkalender wird gerade die Unterscheidung, der Gegensatz erlebt.

Nunmehr darf versucht werden, die Figur des Johannes von Ephesus näher zu bestimmen. Sollte er überhaupt ebenso wie Philippus in der kleinasiatischen Erinnerung zum Apostel emporsteigen, dann mußte er wie dieser den Zusammenhang mit der Urgemeinde in Jerusalem und ihren Aposteln verkörpern. Es ist darum wichtig, daß die beiden Beiworte, die ihm Papias gibt, *ὁ πρεσβύτερος* und *ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου* das deutlich sagen, wenn man sie in einem bestimmten Sinne versteht.

Ich beginne mit dem z w e i t e n. Er ist sicherlich nie in der Zeit bis Justin den Aposteln vorbehalten gewesen. Aus der Apostelgeschichte, die an einer großen Anzahl von Stellen so spricht, geht hervor, daß *οἱ μαθηταὶ* (mit und ohne ausdrückliche Einsetzung des stets gemeinten *τοῦ κυρίου*) die erste und älteste Selbstbezeichnung der Christen und als solche in Jerusalem gang und gäbe gewesen ist, und Lukas grenzt diesen ältesten Namen Apostelgesch. 11 $_{26}$ gegen den jüngeren antiochenischen Namen „Christen" ausdrücklich ab. Diesen Gebrauch des Worts Jünger erstreckt dann die Apostelgeschichte wohl auch auf die von Paulus gewonnenen Christen, aber das ist Wahrung des nun einmal angenommenen Stils. Der Gebrauch hat sich außerhalb des palästinisch-(syrisch)en Christentums nicht durchsetzen können. In den synoptischen Evangelien schimmert er natürlich allenthalben durch, und das vierte Evangelium steht — siehe die Erläuterungen in Urspr.-Ev. zu Lekt. 3 — wohl dogmatisch noch auf seinem Boden. Aber außerhalb der Evangelienliteratur, bei Paulus, sonst im Neuen Testament, in den apostolischen Vätern ist diese christliche Selbstbezeichnung nicht Brauch. Das erklärt sich nur, wenn „Jünger des Herrn" etwas Besonderes wurde, das so zwar nicht bloß den Zwölfen zukam (man las doch bald genug die Evangelien und die Apostelgeschichte), aber doch eigentlich nur den Christen des Anfangs und nur ausnahmsweis noch andern. Im Kreise des Ignatius-Polykarp tritt das Wort demgemäß in einem eigenartigen Sinne auf: als Ehrenname für den, der sich durch das Martyrium aus der Reihe der gewöhnlichen Christen heraushebt und Zeuge und Nach-

folger Jesu Christi wird, vgl. Mart. Polykarp 17 3; Ign. Ephes. 1 2; Trall. 5 2; Röm. 4 2. 5 3, und nur ganz ausnahmsweis im allgemeineren Sinne Magn. 9 1. 10 1, aber auch hierbei als Ehrenname erkennbar. Bei Justin endlich ist der Ausdruck (mit Ausnahme von Dialog 35 2, wo eine feierliche Bezeichnung für die Bekenner Jesu Christi beabsichtigt ist) beschränkt auf die Wiedererzählung der evangelischen Geschichte. Vielleicht kann man nach Apol. 67 7 sagen, daß *μαθηταὶ* für Justin sich mit dem Kreis der Fünfhundert deckt, die den Herrn gesehen haben, jedenfalls ist der Kreis der *μαθηταὶ* als Zeugen der Auferstehung, auf die die Gemeinde sich beruft, immer noch weiter als der der Apostel. Für den Johannes von Ephesus kommt mit dem Ehrenwort Herrenjünger nach dem allen im Zusammenhang der Papiasstelle zum Ausdruck, daß er für den Schreiber und seinen Kreis mit den Aposteln zusammen Zeuge der Anfangszeit ist. Der geforderten Bedingung ist vollauf genügt, wenn er Glied der jerusalemischen Gemeinde vor 70 gewesen ist. Die Entstehung dieser Bezeichnung für einen, der zu den *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* in Jerusalem gehört hat, ist in dem Augenblick gegeben, wo er nach Kleinasien kommt.

Nun kommt es darauf an, ob man in der dieser vorhergehenden Bezeichnung *ὁ πρεσβύτερος*, die Papias dem Johannes von Ephesus gibt, nun ebenfalls die Kennzeichnung der großen Generation der alten Zeugen, von deren Überlieferung Papias zehrt, oder noch etwas andres, die Bezeichnung einer bestimmten Stellung, heraushören will. Es besteht nur eine Möglichkeit zu Letzterem. Davon, daß der Ausdruck *ὁ πρεσβύτερος* diesen Johannes etwa als einen der Presbyter einer kleinasiatischen Gemeinde bezeichnen will, kann natürlich keine Rede sein. Als Papias schrieb, war schon ein Bischofsamt in Kleinasien da als Bewahrer des Erbes der Zeugen der alten Zeit, und die Stellung eines Presbyters in der Gemeinde war etwas Untergeordnetes, etwas, was viel weniger war, als dies, einer der Zeugen der alten Zeit zu sein. Papias meint aber mit *ὁ πρεσβύτερος* sicherlich etwas Auszeichnendes, etwas, was Johannes über alle kleinasiatischen Bischöfe der Zeit der Niederschrift hinaushebt. Ist dem noch nicht genügt mit der Bedeutung Zeuge der alten Zeit, dann kann das Wort nur heißen — Presbyter der ersten Gemeinde von Jerusalem, der Gemeinde, die 67 nach Beginn des jüdischen Kriegs, einer Offenbarung folgend, floh. Um sich so den Johannes von Ephesus als Presbyter in Jerusalem zu Anfang der Sechziger zu denken, brauchte man über das Jahr 20 für seine Geburt keinesfalls hinaufzugehen, und damit wäre dem Alter entsprochen, das dazu gehörte, sich um 70 noch eine Wirksamkeit in Ephesus zu verschaffen

und die Jahrhundertwende als Hochbetagter noch eben zu erleben. Für mich ist nun diese Deutung der Bezeichnung ὁ πρεσβύτερος aus einem bestimmten Grunde zwangsläufig. Papias nennt unter den beiden nicht zu den Zwölfen gehörenden Herrenjüngern allein den Johannes und nicht den Aristion so. Er muß also mit dem Wort noch etwas andres meinen als Zeuge der alten Zeit, denn das war Aristion auch. Das Wort klingt so, als ob etwas Einzigartiges gemeint wäre, das in Kleinasien so allein Johannes zukäme, und nicht den andern, die Zeugen der alten Zeit sind. Es scheint ja sogar so, als ob ὁ πρεσβύτερος ohne Namen für Papias klare Bezeichnung des Johannes gewesen wäre (Eus. III 39$_{15}$). Dann bleibt nur die gegebne Erklärung.

Daß ein Johannes heißender Presbyter jener Gemeinde von Jerusalem vor 70, deren Glieder anders als die Christen später sich alle miteinander Jünger des Herrn nannten, also ein wirklicher, wenn auch erheblich jüngerer Genosse von Uraposteln, in der kleinasiatischen Erinnerung um die Mitte des 2. Jahrhunderts zum Apostel geworden ist, das ist die einzige allen geschichtlichen Umständen und Zeugnissen Rechnung tragende Erklärung der kleinasiatischen Johanneslegende. Sie erklärt aber auch restlos alles. Bei den geschilderten Voraussetzungen muß das Raunen der Legende schon zu Lebzeiten des Manns angefangen haben, und es können um 150 nur noch wenige Alte, die gut unterrichtet waren, klar gewußt haben, daß dieser Herrenjünger nicht zu dem engsten Kreis der Zwölf gehört hatte. Auch daß von diesem Johannes, wenn er nun so zum Apostel wurde, Augenzeugenschaft in bezug auf Jesus selbst ausgesagt wurde, versteht sich von selbst. Man braucht also den Ausdruck des Irenäus, daß der Johannes von Ephesus zu denen gehört habe, die den Herrn gesehen haben, nicht mehr eigens zu erklären. Der eine Irrtum des Irenäus erklärt den andern mit. Wenn aber einer ohne das nicht auskommt, so mag er auch getrost annehmen, daß ein 20 geborner in Jerusalem heimischer Jude als Kind Jesus noch gesehen und gehört hat. Wenn der Johannes von Jerusalem und Ephesus (so darf man nun sagen) das von sich berichten konnte, so hat es seine Autorität gewiß noch erheblich gesteigert. Doch mit dieser Möglichkeit halte man es, wie man will.

Wichtiger wäre es, wenn man die Persönlichkeit dieses Mannes irgendwie charakterisieren könnte. Da scheint mir nur ein Zug klar und scharf bezeugt

zu sein: die Entschlossenheit in der völligen Trennung von der Häresie (Iren. III 3 $_{4}$; bei Eus. IV 14 $_{6.7}$). Die gute Bezeugung liegt nicht unmittelbar in der an sich hübschen Anekdote von dem Zusammentreffen mit Kerinth im Bade, sondern darin, daß Polykarp, eine sicher von ihm geformte und bestimmte Persönlichkeit, mit seiner Verweigerung des Grußes an Marcion dies Verhalten nachgemacht hat und überhaupt mit der Wucht seiner ganzen Persönlichkeit einen Kurs im Sinne einhelliger und bewährter kirchlicher Bahn und Ordnung gehalten hat. Die kleinasiatische Kirche scheint so durch diesen Johannes von Ephesus die klare und bestimmte Linie gewonnen zu haben, die sie für den ganzen Osten zum Bollwerk gegen alle Gestalten der Gnosis gemacht hat. Man spürt daran, daß die ganze Formung Kleinasiens vom palästinischen Christentum her, und d. h. doch wohl von diesem Johannes her, ein großes und segensreiches kirchliches Ereignis gewesen ist. Paulus, der leidenschaftliche Bahnbrecher und leidenschaftliche Reflekteur, teilt bei allen Unterschieden der Volksart und des Charakters mit Luther einen Zug (den übrigens viele der geistig und religiös Großen der Kirchengeschichte tragen): er kann aus dem, was er hat, keine Ordnung mit der inneren Bürgschaft der Dauer aufbauen. Kleinasien aber darf wohl als das religiös bewegteste und fruchtbarste Gebiet des ganzen römischen Kaiserreichs bezeichnet werden. Man braucht ja nur die Sendschreiben Offb. Joh. 2 und 3 anzusehn oder die Ignatiusbriefe zu lesen, um zu ahnen, welch eine Fülle religiöser Explosivstoffe in Kleinasien angehäuft lag und die christlichen Gemeinden auseinanderzusprengen drohte. Ohne daß eine formende Hand über die Gemeinden des Paulus kam, war das ganze kleinasiatische Christentum wahrscheinlich verloren. So ist dieser Johannes von Jerusalem und Ephesus den Kleinasiaten wahrhaft ein Apostel und Kirchenbauer geworden. Die wenigen verblichnen Züge, die uns von seinem Bild übrig geblieben sind, lassen eine Persönlichkeit von Größe ahnen, wie die Kirchengeschichte ihrer nicht viele aufzuweisen hat.

Zur entschlossenen Abgrenzung der Christen gegen ketzerische Bewegungen gehört auch ein starkes Gemeinschaftsgefühl. Diese kleinasiatische Kirche des 2. Jahrhunderts fällt dadurch auf, daß zahlreiche Gemeinden, die relativ selbständig nebeneinander stehn — dies ist eine Folge der paulinischen Freiheit und der raschen Ausbreitung zugleich —, dennoch zusammenhalten wie ein Mann und einen Weg gemeinsamen Handelns finden. Das Zusammenhaltende ist das Bewußtsein einer gemeinsamen Überlieferung, die sie alle trägt, hat also letztlich wieder in dem den Ursprung, was von diesem Johannes von Jeru-

salem und Ephesus kommt. Die späte Legende hat dies, daß dieser Johannes ein Erzieher zum engsten christlichen Gemeinschaftsgefühl gewesen ist, gemalt in dem etwas sentimentalen Bilde, das uns Hieronymus überliefert hat, in dem Bilde von dem Greise, der, dem Tode nahe, in der Gemeinde nur noch das Wort: „Kindlein liebet einander" sagen kann. Immerhin steckt also hinter diesem Bilde trotz allem noch ein wenig mehr historischer Gehalt als in der Fiktion der Modernen von einem johanneischen Kreise zu Ephesus, der eine, ich weiß nicht warum, aristokratisch genannte Mystik von innerer Überkirchlichkeit gepflegt haben soll. Diese Fiktion hat in nichts einen verständigen Grund und ist die große verwirrende Belastung der ganzen Exegese der johanneischen Literatur und des Aufrisses der frühen Dogmengeschichte.

Es war notwendig, für die Zeichnung dieses Johannes von Jerusalem und Ephesus erst einmal abseits der johanneischen Literatur eine Grundlage zu finden. Denn die kleinasiatische Verknüpfung der johanneischen Literatur mit diesem Manne darf nicht einfach naiv als den Tatsachen entsprechend vorausgesetzt werden. Sie ist vielmehr zum Gegenstand besonderer Untersuchung zu machen, und die in Urspr.-Ev. vollzogene geschichtliche Festlegung des ursprünglichen vierten Evangeliums auf eine ganz andere Person und einen ganz andern Geschichtskreis zeigt, daß der Ausgang dieser Untersuchung keineswegs jener naiven Voraussetzung im vollen Umfange Recht geben kann. Nur soweit sich sichere Fingerzeige auf seine Urheberschaft ergeben, darf die Persönlichkeit dieses Johannes von Jerusalem und Ephesus näher aus dem johanneischen Schrifttum bestimmt werden.

## 4. Die Offenbarung des Johannes.

Das Korpus johanneischer Schriften, das die kleinasiatische Kirche als Denkmal ihres Apostels Johannes angesehen hat und das von ihr her Gemeingut der ganzen Christenheit geworden ist, es ist nicht mit einem Mal dagewesen, und die inhaltliche Begrenzung auch nur seiner Hauptstücke wird erst mit Irenäus greifbar. Dennoch ist es wissenschaftlich unmöglich, die Frage der kirchlichen Bearbeitung des vierten Evangeliums ohne Rücksicht auf die übrigen Schriften des Korpus zu behandeln. Ich bin also genötigt, die Ansicht, die ich mir — von vielen lernend und von keinem ganz befriedigt — nach jahrzehntelangen Experimenten von den übrigen Schriften dieses Korpus gebildet habe, hier in den Hauptzügen mit kurzer Begründung vorzutragen. Da-

bei ist es nötig, daß man, ohne die Gesamtfrage aus dem Auge zu verlieren, doch jede Schrift für sich vornimmt. Sollte es sich als nötig erweisen, so führe ich später einmal meine Thesen bis in die Einzelheiten durch.

Das geschichtlich Wichtigste ist, Klarheit zu gewinnen über die Offenbarung. Sie ist die bestbezeugte aller johanneischen Schriften. In seinem nach Ephesus gelegten Dialog mit Trypho (etwas vor 160) 81 $_4$ bezeugt Justin ihre Abfassung durch einen gewissen Johannes, einen der Apostel Jesu Christi. Wenn die Anrufung der Autorität der Alten durch Irenäus für bestimmte Einzelnachrichten mit Harnack als Zeichen der Benutzung des Papias gedeutet werden kann, so hätte schon Papias die Abfassung durch Johannes (der dann aber bei ihm nicht der Apostel, sondern der Herrenjünger wäre) bezeugt, außerdem als Zeit der Abfassung das Ende der Regierung Domitians angegeben und mitgeteilt, daß die Zahl des Tiers mit der griechischen Buchstabenrechnung aufgelöst werden muß (vgl. Iren. **V** 30 $_{1.3}$, bei Eus. **V** 8 $_{5.6}$; auch Iren. **IV** 20 $_{11}$). Daß das Stück um die Mitte des 2. Jahrhunderts als eine Schrift eines Herrenjüngers Johannes aus alter Zeit vorhanden war, ist jedenfalls das sichere Datum, das alle Vermutungen begrenzt.

Sieht man nun die Offenbarung selber an, so muß man erkennen, daß sie ziemlich mechanisch aus zwei ganz verschiednen Büchern zu einem zusammengelegt worden ist. Das eine, zweifellos jüngere Buch — im folgenden **B** genannt — umfaßt folgende Stücke: Offbg. 1 $_{4-6}$; 1 $_8$—3 $_{22}$; 22 $_{11-17.20.21}$. Das andre ältere Buch — im folgenden **A** genannt — umfaßt Offb. 1 $_{1-3.7}$; 4 $_2$ bis 22 $_{10.18.19}$. Die Redaktion, die **A** und **B** zusammengelegt hat, hat sicherlich 4 $_1$ beigesteuert. Außerdem bleibt einzelnes im Schluß als von ihr abgeändert oder zugesetzt verdächtig. Im ganzen kommt es aber hier nicht darauf an, eine bis in die Einzelheiten gehende Literaranalyse der beiden Schriften und ihrer Bearbeitung und Redaktion vorzunehmen, sondern lediglich die Einsicht in die Grundstruktur des Buches als einer ziemlich äußerlichen Zusammensetzung von **A** und **B** zu gewinnen. Für die angeschlossene historische Untersuchung vorbehalten ist auch, wie es mit dem Vorkommen des Namens Johannes steht: das kann nicht rein literarkritisch ausgemacht werden.

Die Begründung ist folgende:

1. Am Anfang des vierten Kapitels fällt zweierlei auf. Zunächst dies, daß Offb. 4 $_1$ auf die die erste Vision einleitende Stimme 1 $_{10}$ als die redende zurück Bezug genommen wird. Es hat nämlich bisher nur eine und die gleiche Stimme von Anfang an geredet. Die Erklärung ist, daß Offb. 4 $_1$ die Stimme Offb. 1 $_{10}$ und 1 $_{15}$ nachträglich unterscheidet, also 1 $_{10}$ auf eine vorbereitende Engelstimme auslegt, also die

Rede des erhöhten Herrn Offb. $1_{17}$—$3_{22}$ als nunmehr beendigt bezeichnen will. Der Vers leitet von einer außerordentlichen von dem Herrn selber gewährten Erscheinung über zu einer normalen prophetischen Schau, die durch einen Engel vermittelt ist, und legt dazu in Kapitel 1 künstlich eine Unterscheidung zweier Stimmen hinein. Sodann fällt auf, daß Offb. $4_2$ wie Offb. $1_{10}$ der Beginn des pneumatischen Zustands angekündigt wird. Der Berichtende ist doch seit Offb. $1_{10}$ ununterbrochen in dem höchsten nur denkbaren pneumatischen Zustande drin, und von einem Ende dieses Zustands ist nichts erzählt. Bei schriftstellerisch sich aussprechender Buchprophetie ist diese Unstimmigkeit unmöglich. Es bleibt nichts übrig, als in Offb. $4_2$ einen ganz neuen Anfang zu sehn und in Offb. $4_1$ einen Vers zu erkennen, der zwei verschiedene Prophetien nachträglich miteinander verknüpft.

2. Das Buch hat klar einen doppelten Anfang. Offb. $1_{1-3}$ sind eine Einleitung zu einem prophetischen Offenbarungsbuch, der sachlich nichts fehlt. Diese Einleitung kündigt an, daß Jesus durch einen Engel seinem Knechte Johannes für alle seine Knechte eine Offenbarung dessen, was jetzt unmittelbar geschehen wird, also eine Zukunftsoffenbarung gegeben hat, und preist den Leser der Prophetie selig. Nach dieser Einleitung muß ein Buch mit Zukunftsgesichten für die ganze Christenheit erwartet werden, und ein Engel muß Mittler dieser Gesichte sein. Nicht zu erwarten dagegen ist eine unmittelbare Christusvision, in der Sendschreiben mahnenden Inhalts für bestimmte einzelne Gemeinden diktiert werden. Diese Einleitung setzt sich fort in Offb. $1_7$, welches die Verheißung von Offb. $1_3$ deutlicher ausführt — die Wiederkunft Christi steht nahe bevor — und mit dem feierlichen Amen schließt. An diese Einleitung Offb. $1_{1-3.\,7}$ paßt nicht Offb. $1_9$ ff. mit dem ersten *ἐγενόμην ἐν πνεύματι*, wohl aber Offb. $4_2$ ff. mit dem zweiten *ἐγενόμην ἐν πνεύματι*. — Das heißt, wir haben den Anfang von **A**. Und nun dagegen Offb. $1_{4-6}$. Das ist noch einmal ein Anfang, aber ein Anfang ganz andrer Art. So fangen nicht prophetische Offenbarungsbücher an, sondern apostolische Sendschreiben. Ein Johannes schreibt in seltsam feierlichem, gegen Paulus und andre gesteigertem Stil an die sieben Gemeinden Asiens. An diese Einleitung paßt dann gut Offb. $1_8$ als Vorspruch, und dann Offb. $1_9$ ff. die Erzählung der Christusvision, die dann in die sieben von Christus selbst diktierten Himmelsbriefe übergeht. Der außerordentliche Inhalt dieses Johannesbriefs an die sieben Gemeinden rechtfertigt den besonderen Ton und den Vorspruch. So steht der Anfang von **B** fest. — Hat sich uns also in Offb. $4_1$ eine Naht zwischen zwei ganz verschiednen prophetischen Zeugnissen gezeigt, so hat jetzt jedes dieser beiden Zeugnisse seinen natürlichen Anfang gefunden.

3. Der Schluß des Buchs Offb. $22_{6-20}$ ist in einer geradezu tollen Unordnung. Es redet zunächst ein Offenbarungsmittler mit Johannes, Johannes will ihn anbeten, aber der da redet, bekennt sich als Mitknecht der Propheten, d. h. als dienender Engel, oder vielleicht als zu Gott entrückter Prophet, wie etwa Elia einer war, und fordert auf, Gott allein anzubeten und die empfangenen Worte möglichst schnell bekannt zu machen (Offb. $22_{6-10}$). Es ist nur nötig, die Worte *ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ* $22_7$, die nur Christus sprechen kann, als sinnlose Glosse eines Redaktors oder nicht verstehenden Lesers zu streichen, so erkennen wir Offb. $22_{6-10}$ als den Einsatz zu dem natürlichen Schluß des Offb. $1_{1-3.\,7}$ eingeleiteten und Offb. $4_2$ ff. dann selbst beginnenden Offenbarungsbuches (**A**). Zu diesem Schlusse gehören dann aber von allem weiter Folgenden mit einiger Sicherheit nur noch die Verse Offb. $22_{18.\,19}$, in denen der Prophet sein Buch — das mit den gleichen Ausdrücken wie Offb. $1_{1-3}$ und $22_{6-10}$ bezeichnet wird — vor

Zusätzen und Verstümmelungen zu schützen sucht. Das meiste Übrige des Schlußabschnitts paßt dann wieder gar nicht zu dem $22_{6-10.\ 18}$ f. festgestellten Schlusse und gehört dem andern Buche (B) oder der Redaktion zu. In Offb. $22_{11}$ ff. haben wir eine Mahnrede, wie sie allein der Erhöhte selber halten kann. Es ist undenkbar — wie es nach dem heutigen Texte der Fall ist —, daß eben der sagt: „Ich bin das A und das O", der sich gerade vorher als Mitknecht des Propheten die Anbetung verbeten hat. Wir haben also in Offb. $22_{11}$ ff. deutlich den Schluß des mit $1_{4-6.\ 8}$ ff. begonnenen und bis $3_{22}$ reichenden Buchs. Die Rede Christi, die doch mit dem letzten Wort der diktierten Briefe $3_{22}$ nicht bu baff aufhören kann, findet in $22_{11}$ ff. ihre natürliche, dem Abschluß zueilende Fortsetzung. Diese Stimme des erhöhten Herrn geht bis $22_{16}$, wo sie deutlich schließt und bestätigt, daß jede der Gemeinden den briefempfangenden Engel als Bote Christi ansehen soll. (Man verwechsle diesen ἄγγελος $22_{16}$ nicht mit dem von $1_{1}$. Das ἔπεμψα von $22_{16}$ ist das Tempus des Briefstils, vom Empfänger aus gedacht. Der Vers $22_{16}$ hat allerdings etwas Irritierendes. Wenn die Schönheit, daß in der Christuserscheinung der Erhöhte erst mit dem allerletzten Verse seinen Namen als Mensch, Jesus, nennt, nicht eine unerfindliche Kostbarkeit von B wäre, würde man ihn am liebsten der Redaktion zuweisen als Flickvers. Vielleicht hat sie an ihm gemodelt.) Dem so gegebnen eigentlichen Schluß seiner Schau von Patmos fügt der Schreiber von B eine kurze Bitte um das Kommen des Herrn an $22_{17.\ 20}$ (mit wunderschönem Zusammenklang des prophetischen Geistes und des ihn vernehmenden bräutlichen inneren Menschen $22_{17}$ mit dem äußeren Menschen $22_{20}$) bei und schließt, wie er sein Werk Offb. $1_{4}$ in Briefform angefangen hat, es Offb. $22_{21}$ als Brief ab. (An der Zerstörung der geistreichen Symphonik von $22_{17}$ und $22_{20}$ ist die Redaktion zu erkennen.) So enthüllt sich, wenn auch einiges Kleine im Reste bleibt, der Schluß des Buchs als Zusammenlegung zweier verschiedener Buchschlüsse.

4. Die Doppelheit der Einleitungsvision (B: Kap. 1; A: Kap. 4/5) ist an sich schon eine starke Stütze für die Scheidung in zwei Bücher. Zwischen der Erscheinung Kap. 1, die grundlegend ist für B, und der Kap. 4/5, die grundlegend ist für A, ist aber zudem ein sehr bemerkenswerter theologischer Unterschied, der mit der der Apokalyptik eignen Wandelbarkeit der Bilder nichts zu tun hat. In Kap. 1 tritt Jesus vor den Schauenden als der Menschensohn, aber in der göttlichen Gestalt des Alten der Tage, und alle Prädikate der Göttlichkeit werden ihm in Bildern zugelegt. In Kap. 4/5 ist ein Verborgner da, der auf dem Thron sitzt und von dem kein Wort gesagt ist: man darf wohl von der Umgebung Gottes, aber nicht von dem Einigen selbst ein Bild machen. Und Jesus steht inmitten des Throns und der Cherube und der Ältesten als das Lamm. Das sind zwei verschiedne Christologien. In Kap. 4/5 haben wir eine ganz altertümliche Christologie, die den Einzigen und Jesus klar unterscheidet. Die ganz einzigartige Stellung Jesu ist dennoch ausgedrückt, tritt aber geradezu bildhaft als etwas Fremdes und Neues, das die gegebnen Vorstellungen von der Gotteswelt modifiziert, hervor: das Lamm stört den Aufbau des Bildes vom göttlichen Thron und seiner Umgebung. In Kap. 1 haben wir eine fortgeschrittene Christologie, die die Gottheit von Jesus ohne Einschränkung aussagt. Der Menschensohn und der Alte der Tage sind verschmolzen. Zwischen den beiden Bildern liegt mindestens ein Menschenalter. Verkennen kann das nur der Gedankenlose, der nicht weiß, daß die Bilder der jüdischen Apokalyptik den sie Brauchenden genau so Gefäße theologischer Erkenntnis zu sein vermögen wie uns die — eigentlich nicht minder abstruse — Sprache unsrer Dogmatiken.

Diese Beobachtungen, und entscheidend die vierte, sind in der Grundlage so einfach und überzeugend, daß es um der Scheidung von **A** und **B** willen nicht nötig ist, die literarkritische Analyse der Johannesoffenbarung weiterzuführen. (Es ist zum Beispiel klar, daß Offb. 1 $_{19}$ mit Ausnahme der beiden Worte *γράψον οὖν* ausgleichender Zusatz der Redaktion ist, die den Befehl zu schreiben auf das ganze von ihr hergestellte Werk erstrecken wollte; zu *γράψον οὖν* ist ursprünglich Objekt das jetzt in der Luft schwebende *τὸ μυστήριον* Offb. 1 $_{20}$. Es ist dies übrigens in dem für **B** Abgegrenzten nahezu der einzige Zusatz der Redaktion). Auf solche Einzelheiten einzugehn ist um so weniger nötig, als die nunmehr der Hauptmasse nach getrennten **A** und **B** beide schon ganz scharfe literarische Profile gewonnen haben und sich auch ohne das wie von selbst geschichtlich je an der richtigen Stelle eingliedern.

G a n z  k l a r  l i e g t  d i e  S a c h e  f ü r **B**. Man mache sich den erstaunlichen und in seiner Erstaunlichkeit doch einfachen Inhalt klar. Johannes schreibt den sieben Gemeinden Asiens einen Brief: sie müssen ihn gut kennen, er muß zu ihnen als der Bote des Evangeliums in irgendeinem Verhältnis stehn. In diesem Briefe teilt er ihnen mit, er habe in Patmos an einem Sonntag den erhöhten Herrn gesehen, und der habe ihm den Auftrag gegeben, den sieben Gemeinden unter Benutzung der (für einen solchen Himmelsbrief die allein würdigen Empfänger darstellenden) Schutz- oder Leitengel dieser Gemeinden als Empfänger je einen Himmelsbrief aufzuschreiben, den Er, der Erhöhte selbst diktiert habe. Diese Briefe enthalten bei allem Gebrauch der eschatologischen Bildersprache keine andern Weissagungen vom Ende als die allgemeine, daß es bevorsteht, und auch das macht die sehnliche Bitte an Jesus, bald wiederzukommen, noch nicht überflüssig. Der Hauptinhalt dieser Himmelsbriefe ist auch nicht das, sondern bestimmte Mahnungen. Diese Mahnungen gehen auf anhaltende Treue in einer Verfolgung und auf Eifer im Glauben. Der Glaubenseifer soll sich in der Scheidung von allen Ketzern kund tun, und diese Ketzer werden zwar (es wäre des Erhöhten unwürdig, sie zu benennen) mit Umschreibungen, aber doch so charakterisiert, daß keine der betreffenden Gemeinden zur Zeit der Abfassung oder des Empfangs des Schreibens über die gemeinten Persönlichkeiten im Unklaren sein konnte. Dabei werden die verschiednen Gemeinden ganz verschieden beurteilt. Manche sind Gemeinden, die der Erhöhte loben kann, zu andern muß er drohend reden. Der Maßstab liegt, soweit er erkennbar ist, deutlich in dem Verhältnis zu den Ketzern.

Soweit das Sendschreiben. Eine nähere geschichtliche Umschreibung ist nicht möglich. Jede beliebige Verfolgung von Domitian an, die nach der äußeren Bezeugung der Johannesoffenbarung noch in Frage kommen könnte, genügt den Voraussetzungen, die gemacht sind. Die Ketzerei kann als libertinistische Gnosis, getragen von Männern prophetischen Anspruchs, nur ungefähr erraten werden. Von Kerinth an würde mehr als eine Erscheinung genannt werden können, die paßt. Der leidenschaftliche Haß gegen die Juden muß, mindestens seitdem die jüdische Hetze den Christen Verfolgungen seitens des Staats eintrug oder verschärfte, also mindestens seit Domitian, wieder als allgemein vorhanden gelten. Nur darf man daraus, daß der Verfasser den Juden den Namen Juden abspricht, weil sie Lügner und Teufelsanbeter sind, und dennoch ihre Bekehrung erwartet (Offb. $2_9$; $3_9$), wohl schließen, daß er Christ jüdischen Bluts ist. Der Name Jude ist ihm an sich Ehrenname, anders als dem Verfasser des ursprünglichen vierten Evangeliums, der den Begriff Jude mit negativem Inhalt füllt und mit Paulus allein Israelit als einen religiösen Ehrennamen nimmt. Doch daß der Verfasser der Herkunft nach Jude ist, geht ja schon aus dem unerträglichen Griechisch hervor, das er schreibt und das selbst in den von Zweisprachigen übersetzten Schriften mit aramäischer Unterlage wie dem Markus seinesgleichen nicht hat. Es strandet bei jedem Versuch, zwei Aussagen in einem Satz zu verbinden, und liegt mit Kasus und Konstruktion in einem nicht immer erfolgreichen Kampfe.

Vergleicht man **B** mit dem, was sich aus der kleinasiatischen Johanneslegende als geschichtlicher Kern herausschälen läßt, dann ist das Entweder-Oder, vor dem man steht, klar. Entweder, dies Schreiben ist durch jenen Johannes von Jerusalem und Ephesus zur Zeit der domitianischen Verfolgung, also im hohen Alter und im letzten Jahrzehnt seines Lebens, geschrieben, oder aber es ist nach seinem Tode, zur Zeit einer späteren Verfolgung, als von ihm in der domitianischen Verfolgung abgefaßt fingiert. In beiden Fällen ergäbe sich eine sinnvolle Absicht. Der erhöhte Christus selbst wird gegen die Versuchung zum Abfall in Verfolgungszeit und vor allem gegen das verführerische Locken der Ketzer anfgeboten. Die Schrift paßt sowohl zu dem Johannes von Jerusalem und Ephesus wie zu kleinasiatischen Schülern von ihm, die ihn anwenden. Die Wahl zwischen beiden Möglichkeiten ist nicht schwer. Die Sprache verrät es. Auch ein von Geburt zweisprachiger Mann jüdischer Herkunft wie Paulus schreibt Semitismen. Aber er handhabt das Griechisch, wie man nur die Sprache handhabt, die man als Kind sprechen gelernt hat.

Es gab wie in Syrien so in Kleinasien im 2. Jahrhundert zwar genug Christen jüdischen Bluts, aber nur solche, die von Kindheit an auch das Griechische zu sprechen wußten. Der Mann dagegen, der **B** geschrieben hat, hat das Griechische erst als Erwachsener brauchen lernen. Er stammt mithin aus Palästina und nicht aus der kleinasiatischen jüdischen Diaspora. *Wir haben also in* **B** *eine echte Schrift des Johannes von Jerusalem und Ephesus, und d. h. denn auch: das für die Offenbarung als Ganzes überlieferte Datum, Ende der Regierung Domitians, trifft für* **B** *zu.* Damit hätte dann die Persönlichkeit jenes Johannes, der das kleinasiatische Christentum geformt hat, für uns eine ganz bestimmte Farbe gewonnen. Dieser Johannes muß von außerordentlicher Kühnheit und glühender innerer Leidenschaft gewesen sein, denn das gehört dazu, eine solche Schrift zu schreiben, besser (anders geht dergleichen nicht): schreiben zu müssen. Er muß sich von dem Erhöhten mit dem Werk in Kleinasien betraut gewußt haben, denn sonst wäre es Frevel gewesen, der inneren Stimme nachzugeben und dies Sendschreiben mit seinen von dem Erhöhten diktierten Himmelsbriefen zu verfassen. Und er hat noch nahe am Ende seines Lebens in der Glut sehnsüchtiger Erwartung des Herrn gestanden. Er hat wohl selbst daran geglaubt, was nach dem Nachtrag zum vierten Evangelium (s. u.) als Rede von ihm gegangen ist: daß er bleiben würde, bis Jesus kommt. Zum Abschluß der Analyse von **B** sei noch bemerkt, daß von seinem Verfasser nach der Logik des Christentums mit allerstrengster Wahrhaftigkeit gesagt werden konnte, nein mußte: er hat den Herrn Jesus gesehen, nämlich den Erhöhten, so wie Paulus ihn auch gesehen hat. Im übrigen ist das so dokumentierte historische Bild dieses Johannes die beste Widerlegung der seltsamen Legende der neueren Forschung von diesem Johannes als dem aristokratisch-mystagogischen Führer des johanneischen Kreises.

*Nicht ebenso schnell und leicht ist über* **A** *zur Klarheit zu kommen.* Hier hat man — wenn auch nicht in dem vielfach vermuteten Umfange — mit gelegentlichen Überarbeitungen und Zusätzen des ursprünglichen Textes zu tun, und es wird nicht immer deutlich sein, was davon auf die letzte Redaktion, was auf ältere Eingriffe in **A** zurückgeht. Ausgangspunkt muß sein die m. E. unbedingt sichere Beobachtung, die Harnack, Chronologie I 245 f. zu Offb. $17_{9-11}$ vorgetragen hat. Danach ist eine Prophetie $17_9$ f., die unter Nero oder seinem Nachfolger geschrieben worden ist,

in $17_{11}$ auf die Zeit Domitians passend gemacht worden. Ich würde nur hinzufügen, daß mit Offb. $17_{11}$ auch $17_{8}$ zu der Anpassung an Domitian gehört, und daß mir Offb. $13_{3}$ Neros Tod vorausgesetzt scheint (die Kaiser sind also ursprünglich von Augustus an gezählt gewesen). Das soll als Beispiel genügen, um zu belegen, daß einzelne eingesprengte Stellen und Teilstücke, die sicher auf die domitianische Zeit gehen, nicht zur Datierung des eigentlichen Buches **A** benutzt werden dürfen. Hält man sich an den Hauptbestand von **A**, so ist folgendes klar: *A ist das abgesehen von den Paulusbriefen älteste Stück christlicher Literatur, das wir überhaupt besitzen. Es ist etwa 68/69 in der Mitte der nach Pella im Ostjordanland geflohenen jerusalemischen Christengemeinde entstanden.* Die Beobachtungen, die für diese These sprechen, sind von andern meist schon gemacht. Nur sind sie bei dem Mangel klarer Scheidung von **A** und **B** nicht gebührend wirksam geworden.

Bei der Analyse jedes Offenbarungsbuchs dieser Art kommt es darauf an, zwei Punkte zu treffen. *Erstens* den Punkt, wo der Rückblick des Apokalyptikers auf das von ihm als vergangen, vor den eigentlichen Endereignissen liegend Empfundene (auf die Vorgeschichte des Endes) aufhört und die Einwebung von Ereignissen der unmittelbaren Gegenwart des Verfassers, die er als den klaren Anfang des Endes empfindet, in die traditionellen Bilder vom Ende beginnt. *Zweitens* den Punkt, an dem die unmittelbare Gegenwart verbraucht ist und die die üblichen Bilder benutzende Phantasie ohne solche Stützen zu schweifen beginnt zu dem hin, das nach des Verfassers Glauben nun kommen wird. Diese beiden Punkte verraten sich natürlich hier nicht durch die Zeitform, da auch die schon geschehene Geschichte prophetisch, d. h. wie in der Vorschau dessen gegeben wird, der von dem dem Geschehen vorhergehenden himmlischen Rate her die Ereignisse aus ihrer himmlischen Wurzel aufsprießen sieht. Dafür sind andre Mittel der Darstellung und des Ausdrucks vorhanden. Den *ersten* Punkt gibt der Prophet von **A** deutlich in $10_{7}$: mit der siebenten Trompete ist das Geheimnis Gottes vollendet, ist die Endzeit im eigentlichen Sinne da. Diese siebente Trompete erschallt $11_{15}$ und wird $11_{15-19}$ feierlich als der Anbruch des Endes proklamiert. Zwischen beiden Stellen ist die Geschichte der beiden Zeugen in mythischer Umkleidung gegeben, die ermordet in den Straßen Jerusalems liegen. Demnach ist außer Kap. 11 noch das in Kap. 12 mythisch verkleidete Ereignis für die apokalyp-

tisch verstandene Gegenwart des Verfassers entscheidend. Ebenso ist der zweite Punkt ganz deutlich markiert, wenigstens für den, der die christlichen Vorstellungen vom Tage des Herrn einigermaßen kennt. Kap. 14 schildert nämlich die Stunde des Tages des Herrn: das Lamm mit seiner Gemeinde steht auf dem Berge Zion, die Verkündigung des Evangeliums an alle Völker und Sprachen fliegt über die Erde, der große Erntetag des Menschensohns beginnt. (An diesem Kap. 14 kann man gut erkennen, wie unsinnig es ist, A als eine notdürftig christlich bearbeitete jüdische Schrift zu fassen: alle drei in Kap. 14 nebeneinandergestellten Bilder haben klar christliches Gepräge.) Alles, was von Kap. 14 an folgt, ist also durch Tatsachen nicht mehr mitbestimmte Phantasie des Verfassers.

Dies Schlußstück zerfällt, abgesehn von der Grundlegung des Verfassers in Kap. 14, in zwei Teile: zunächst die sieben Plagen und die Vernichtung der Weltmächte, vor allem Roms, Offb. $15_{1}$—$19_{10}$, dann die Aufrichtung des Reichs Christi samt dem neuen Himmel und der neuen Erde ($19_{11}$—$22_{5}$). Beide Teile sind durch den Hymnus am Schluß des ersten klar getrennt. Es ist für unsere Zwecke hier nicht allzu wichtig, ob nicht Offb. 15—22 diejenigen Kapitel in A sind, in denen am meisten nach Erweiterungen aus späterer Zeit gefragt werden muß. Ich würde z. B. in Offb. 17 nur die Verse $_{1-5.\ 7.\ 9.\ 10.\ 12-15}$ als für A gesichert ansehn und das andre der domitianischen Zeit zuschreiben. Am wenigsten würde ich indessen die Frage verstehn, ob innerhalb des Schlußstücks nicht Offb. $19_{11}$—$20_{15}$ das tausendjährige Reich eine spätere Einlage sei; ich glaube, daß das Stück vom tausendjährigen Reich innerhalb des Ganzen nicht zu entbehren ist.

Aus dem allen folgt, daß allein in Kap. 11–13 mit den Bildern vom Ende der Verfasser seine unmittelbare Gegenwart hineingespiegelt hat. Für diese Kapitel ist also genauere Beobachtung erforderlich. Bei dem vorher und nachher Stehenden kann man sich mit dem Herausgreifen von einzelnen mittelbaren Zeugnissen für die Zeit des Verfassers begnügen.

Nun ist in Offb. Kap. 11 die Ermordung der zwei Zeugen Jesu in Jerusalem schon als auf die Steinigung des Herrenbruders Jakobus und des Johannes 62 sich beziehend erkannt. Man darf also das Jahr 62 als den eigentlichen Anbruch der letzten Tage für die Auffassung von A ansetzen. Dafür spricht auch, daß dies Ereignis mit allen deutlichen Zeichen des einzelnen außerordentlichen Vorgriffs (erst Kap. 12 versucht, ein Gesamtbild zu geben) so betont vorweggenommen ist. Gleichzeitig beweist $11_{1}$, daß der Verfasser mit der Erstürmung Jerusalems durch die Römer rechnet, aber nur den äußeren Tempelvorhof und nicht das eigentliche Heiligtum als ihnen preisgegeben ansieht (er braucht die nicht preisgegebene Stelle als Sammelpunkt für das

Lamm und die 144 000, vgl. Offb. $14_1$). Danach hat er noch vor der Eroberung Jerusalems und vor dem Tempelbrande geschrieben, aber nicht sehr lange vorher. Da der Flucht der Christengemeinde nach Pella 67 eine prophetische Vorherschau der kommenden Preisgabe Jerusalems vorausging, so braucht man seine Schrift nicht unmittelbar an die letzte Katastrophe heranzurücken. Schließt man die beiden äußersten Grenzjahre aus, so kommt man auf 68/69. Natürlich ist es nicht möglich, andre Daten des 11. Kap. als die genannten beiden — Jerusalem den Heiden preisgegeben, zwei Zeugen Jesu erschlagen in Jerusalem — auszudeuten. Die Erschütterung und Erregung über das Widerfahrene, die Gewißheit, daß die Ermordung der beiden Zeugen Gottes Strafgericht über Jerusalem als ein neues Sodom (Offb. $11_8$) herausfordert, hat das Bild der beiden Zeugen verwandelt zu dem zweier mit jüdisch-apokalyptischer Phantastik ausgemalten Zornespropheten, und das hat alles einzelne sonst verwandelt. Das Tier aus dem Abgrund Offb. $11_7$ ist der Teufel selbst; es darf mit den Tieren von Kap. 13 nicht gleichgesetzt werden.

Bei Offb. Kap. 12 wird heute oft der Fehlgriff getan, die Reproduktion eines zu diesem Zwecke von der Forschung erfundenen Mythus anzunehmen. Dabei spürt man deutlich, daß hinter den mythischen Farben sich geschichtlich Tatsächliches verbirgt. Es werden Ereignisse, die auf Erden geschehen sind, in ihrer himmlischen Vorgestalt geschildert oder z. T. auch (Offb. $12_7$ ff.) himmlische Parallelereignisse zu dem irdisch Geschehenden entwickelt. Der Ablauf und Zusammenhang des Ganzen ist nicht durch einen Mythus bestimmt, sondern durch die in Kap. 12 sich spiegelnde Geschichte. Das Weib ist die Kirche, die christlich stets als himmlischer Art gedacht ist und als Gemeinde der auf die Verheißung Wartenden, als der wahre Kern des gläubigen Gottesvolkes, ja unter dem alten Bunde ebenso geschichtlich da ist wie als Gemeinde der auf die Wiederkunft ihres Herrn Wartenden im neuen Bunde. Das Kind ist Jesus. Der Drache ist nach Offb. $12_9$ der Teufel selbst, der Feind der Kirche und der Frommen. Daß er wesentliche geschichtliche Erscheinung im Römerreich hat, ist angedeutet und ist auch begreiflich, da dies den Judenchristen stets als heidnische Macht und seit der neronischen Verfolgung mit der Ermordung des Petrus auch als der Kirche feindliche Macht gelten muß. In $12_4$ ist der Gedanke ausgedrückt, daß der Teufel die Vernichtung Jesu schon vor seiner Geburt im Sinne hatte, die Kreuzigung durch die Römer also nur Versuch der Ausführung seines alten Plans war; ein Anklingen der Le-

gende vom bethlehemischen Kindermord durch den Römerfreund Herodes, wie ein Freund im Gespräche mit mir vermutete, halte ich für unnötige Ausdeutung. In $12_{5}$ ist Jesu Tod und Auferstehung als seine Entrückung zu Gott, um ihn vor den Weltmächten bis zum letzten Tage zu bewahren, gemeint (dies ist die mutmaßlich älteste Gestalt des Glaubens an Jesu Erhöhung). In $12_{6}$ ist die Flucht der jerusalemischen Christengemeinde nach Pella im Ostjordanland als Flucht des Weibs in die Wüste gemalt. (In $12_{5.\,6}$ verrät sich deutlich, daß die Offb. $12_{1}$ff. geschilderten Ereignisse Spiegelungen wirklichen Geschehens sind: das Weib, das in die Wüste flieht, ist auf Erden gedacht, und auch vorher, das Wegnehmen des Kindes zu Gottes Thron kann nur als Wegnehmen von der Erde gemeint sein.) Offb. $12_{13}$ ff. findet sich noch einmal ein Rückgriff auf die Flucht der jerusalemischen Christengemeinde nach Pella. Daß es Geschehen auf Erden ist, ist jetzt deutlich gesagt. Dabei ist Offb. $12_{15}$f. auf ein uns unbekanntes geschichtliches Ereignis angespielt, eine Bedrohung der Gemeinde auf der Flucht. Wer in Offb. $12_{17}$ menschliches Instrument des Teufelsdrachens ist, ist nicht klar. Es würde durchaus zu der apokalyptischen Erregung der judenchristlichen Gemeinde von Jerusalem passen, wenn sie den Krieg der Römer gegen die Judenschaft seit 66 als Versuch des in Nero symbolisierten Römertums, die Christen in Palästina auszurotten, sich zurecht gelegt hätten. Daß die Flucht nach Pella primär Flucht vor dem Schicksal gewesen ist, das Jerusalem erwartete von den Römern, und nicht Flucht vor den Juden, ist ohnehin das Wahrscheinlichste. Man kann aber auch getrost die jüdischen Christenmorde als mitgemeint ansehen und insbesondere Offb. $12_{17}$ auf das, was den Christen seit 67 widerfuhr von den Juden, auslegen. Denn der eigentlich Handelnde ist der Teufelsdrache (es steht anders als in Kap. 13).

Am schwierigsten ist Kap. 13 die Doppelheit der beiden Tiere. Man muß es sich gut überlegen, ob nicht Offb. $13_{11}$ ff. von der gleichen Hand beigesteuert ist, die Offb. 17 erweiterte und das gleichfalls als Einschub erkennbare Stück Offb. $14_{8-13}$ hinzufügte. Hält man sich an das Sichere, so ist in Offb. $13_{1-10}$ das Römerreich als gottfeindliche Macht geschildert. **Danach ist A nach Neros Tod (68) geschrieben.** In Offb. $13_{3}$ wird man den Tod Neros und das Spuken des Gerüchts von seinem Widerkommen finden, in Offb. $13_{7}$ den jüdischen Krieg. Wenn $13_{11}$ ff. als ursprünglich gelten dürfen, so bedeuten sie in ihrer klaren Beziehung auf Nero, den Antichrist ($13_{11}$), der wiederkommt, für die Ansetzung von A auf 69 gar keine Schwierigkeit.

Auch das Wissen um den Kaiserkult, das die Verse voraussetzen, ist bei einem Judenchristen Palästinas nicht unmöglich. Die Erwähnung des Brandes Roms (13 $_{13}$) in apokalyptischer Form kann auch kaum verkannt werden.

Daß Offb. 13 $_{18}$ die Zahlen 616 und 666 nach hebräischer Gematrie beide als Nero Kaiser aufgelöst werden müssen, halte ich für sicher. Ebenso ist sicher das unregelmäßig gebaute 616 die ursprüngliche Zahl: die fast dogmatischen Gründe des Irenäus für 666 halte ich für wertvoll, um die Verwandlung von 616 in 666 zu erklären. Es ist mir im übrigen gelungen, die einzig mögliche griechische Gematrie (nach griechischer Gematrie ist die Zahl, wie Irenäus bezeugt, in kleinasiatischer Überlieferung aufgelöst worden) zu entdecken. Die Worte *ΚΑΙΣΑΡ ΘΕΟΣ* ergeben griechisch den Zahlenwert 616. Der Übergang zu 666 hat dies Wissen in der Irenäus zugänglichen Kunde verschüttet. Für den griechisch redenden Kleinasiaten, der die Zahl des Tiers 616 als *ΚΑΙΣΑΡ ΘΕΟΣ* las, war das andre Tier also die Verkörperung der Idee des Kaiserkults als solcher.

Mag man auch dies oder das an dem dargelegten geschichtlichen Untergrunde der Kapitel fragwürdig finden: es ist ausgeschlossen, noch irgendeinen andern Zeitpunkt zu finden, der soviel Momente als Spiegelung der geschichtlichen Gegenwart des Verfassers zu erklären erlaubte wie das Jahr 68/69. Es kommt noch dreierlei hinzu. Erstens, die Christenverfolgungen durch das Römerreich in **A** erscheinen als Verfolgungen in der Stadt Rom Offb. 17 $_{6}$, und es gibt keine **A** ursprünglich zugehörige Stelle über Martyrium, die nicht entweder mit der neronischen Verfolgung oder mit den palästinensischen Christenmorden der Sechziger vollauf erklärt wäre. Zweitens, viele der Nöte in Kap. 6 lassen sich als Erinnerungen an Ereignisse der Sechziger verstehen (vgl. Holtzmann, Einleitung, 3. Aufl. 1892, S. 415). Drittens, eine Reihe Stellen in **A** zeigen engen Zusammenhang mit der auf die gleichen Jahre anzusetzenden Markusapokalypse, die vermutlich ein Niederschlag der Prophetie ist, die zur Flucht nach Pella führte (vgl. die Liste Holtzmann a. O. S. 422). Dazu kommt, daß niemand, der lesen kann, die wilde Erregung verkannt hat, die in **A** pulst: es ist etwas Besondres und Furchtbares geschehen, das dem Glauben an Jesu Wiederkunft durch schreckliche Zeichen gewisse Erfüllung ansagt. Man wird nichts finden, was gleiche Wucht hat wie die vereinte Wirkung der Ermordung des Jakobus und Johannes in Jerusalem 62, des Petrus und der römischen Christen 64 und der jüdische Krieg mit der Bedrohung Jerusalems seit 66. Argumente aber, die gegen die Ansetzung auf 68/69 sprechen, gibt es nicht, nachdem **B** von **A** getrennt ist und der Redaktion ein gewisser Spielraum gegeben ist.

Das mag zur Begründung der Ansetzung von A hier genügen. Als für uns wichtige Ergebnisse dieser Ansetzung nenne ich folgende. Erstens, es ist nunmehr ein urkundlicher Beleg gewonnen dafür, daß das Verständnis Jesu als des wahren von Gott bestellten Passahlamms, und d. h. also die mit diesem Gedanken vorausgesetzte sogenannte kleinasiatische Osterfeier, tatsächlich auf die erste jerusalemische Gemeinde zurückgeht. Anders kann die Bezeichnung des Erhöhten als des Lamms sowie die Vorstellung von dem Reinwerden durch das Blut des Lamms in A überhaupt nicht erklärt werden. Damit hat eine bestimmte These meiner Erklärung des vierten Evangeliums einen neuen Rückhalt gewonnen. Zweitens, wenn man Offb. $19_{13}$ff. für ursprünglich hält, würde sich ebenso auch ergeben, daß die Bezeichnung des Erhöhten und Wiederkommenden als des Logos Gottes der ersten christlichen Gemeinde in Jerusalem angehört. Und ich halte die Annahme einer Glosse für unrichtig. Neben den geschriebnen ungekannten Namen Offb. $19_{12}$ stellt Offb. $19_{13}$ den Namen, mit dem man ihn nennt, und zwar — so ist es gemeint — eben deshalb nennt, weil man den andern Namen nicht kennt. Auf jeden Fall ist diese älteste Spur des Logosbegriffs noch ganz ungriechisch. Sie weicht von dem späteren Sinn des Begriffs inhaltlich ab. Als der Erhöhte und Wiederkommende, der mit dem Hauch seines Mundes mächtiger ist als alle Weltmächte, heißt Jesus hier der Logos: Offb. $19_{15}$ ist die Erklärung zu Offb. $19_{13}$. Das ist eine viel urtümlichere Vorstellung als die des vierten Evangeliums. Man wird dem vierten Evangelium künftig nicht die Urheberschaft hinsichtlich des Logosbegriffs zuschreiben dürfen, sondern allein die von einem Griechen vollzogne Neugestaltung des aus der ersten Gemeinde überkommenen Logosbegriffs im Geiste paulinischer Christologie. Drittens, die Verbindung zwischen der jerusalemischen Gemeinde und der ephesinischen ist nun dokumentarisch belegt. Auch wenn man sich zunächst jeder Vermutung enthält, wann und wie das kleinasiatische B mit dem palästinischen A in Kleinasien zu einem Werke zusammengefügt worden sind, soviel steht doch fest: A hat aus dem Ostjordanland seinen Weg nach Kleinasien und nach Ephesus gefunden. Nur wenn beide Werke zum Gut der ephesinischen Gemeinde gehörten, war die Zusammenfügung möglich. Damit hat alles, was über den Ursprung des ephesinischen Johannes aus Jerusalem gesagt ist, eine Stütze gewonnen. Viertens, das Motiv für das Unternehmen von führenden Christen der ersten Gemeinde, nach Kleinasien zu gehn, wird klar. A ist — ebenso wie die Markusapokalypse, vgl. Mark. $13_{10}$ —

mit dem Ausblick auf eine in letzter Stunde geschehende Weltmission verbunden Offb. 14 6 ff. Das war der Teil der Enderwartung, dessen Ausführung nach der Enttäuschung über das Ausbleiben des Endes 70 im menschlichen Willen lag. Es konnte sich leicht die Vorstellung bilden: weil das noch nicht geschehen sei, darum verziehe der Herr mit seinem Kommen.

Bei der näheren Vorstellung der Vorgänge, die zur Überarbeitung von **A** und zur Verschmelzung mit **B** geführt haben, bleiben zwei Fragen offen. Einmal, ob der Name Johannes, der nach der feststellbaren Verteilung von **A** und **B** beiden Schriften zukommt, wirklich in beiden ursprünglich ist, d. h. praktisch, ob er auch für **A** als ursprünglich anzunehmen ist. Sodann, ob man die Überarbeitung von **A** erst zum Zwecke der Verschmelzung mit **B** vorgenommen hat oder ob sie unabhängig davon geschehen ist. Man wird in diesen Dingen die natürlichsten Annahmen vorziehen. Da ist denn zum ersten Punkte klar, daß die Verschmelzung am leichtesten begreiflich wird, wenn man annimmt: der Name Johannes gehört beiden Schriften ursprünglich an, und eine gewaltsame Operation war nicht nötig. Zum zweiten Punkte aber gilt: die Zusammenlegung selbst ist mit so großer Zurückhaltung dem Überkommenen gegenüber ausgeführt, daß die größeren Erweiterungen in **A** am besten einer früheren Hand zugeschrieben werden. Daß **B**, das der Zeit Domitians zugehört, einmal selbständig herausgegeben gewesen ist, zeigen Einleitung und Schluß deutlich, und das setzt voraus, daß **A** erst später, nach Domitian, mit **B** verschmolzen ist, daß also die Anpassung von **A** an die Zeit Domitians und die Herausgabe des so angepaßten **A** in Kleinasien unabhängig von der Verschmelzung mit **B** geschehen ist. So scheint mir das Folgende die einfachste Vermutung. Der Johannes von Jerusalem und Ephesus ist nicht nur Verfasser von **B** (s. o.), sondern auch von **A**. Er hat in der domitianischen Not seine Schrift aus früheren Tagen, leicht überarbeitet und passend gemacht, in Kleinasien neu herausgegeben. Er hat gleichzeitig **B** verfaßt und herausgegeben. Nach seinem Tode wurden in Ephesus die beiden Offenbarungsschriften, die seinen Namen trugen, zu einer einzigen zusammengelegt. Es gibt natürlich auch noch andre verwickeltere Möglichkeiten, doch kommt man mit dieser durch. Sprachliche Instanzen gegen die Annahme eines einzigen Verfassers für **A** und **B** gibt es nicht. Die Voraussetzung ist freilich, daß ein Mensch im Lauf eines kleinen Menschenalters von der Christo-

logie der Thronvision in Kap. 4/5 zu der Christologie der Einleitungsvision in Kap. 1 gelangen kann. Darin scheint mir nichts Unglaubhaftes zu liegen. Denn auch die Christologie von Kap. 1 trägt noch die jüdische Farbe, ist ein interessanter Beleg, in welcher Weise sich innerhalb eines aus judenchristlicher Geistigkeit kommenden Denkens die Aussagen über Jesus steigern konnten. Weitere Voraussetzung ist, daß im Verlauf des gleichen Menschenalters ein Judenhaß in einem jerusalemischen Judenchristen erwachsen konnte. Auch das ist nicht unwahrscheinlich, wenn dieser Haß, wie in **B**, die merkwürdige Gestalt annimmt: das sind ja gar keine richtigen Juden mehr, das sind ja Teufelsdiener geworden, aber Gott wird sie bekehren. So kann nur der sprechen, der auch als Christ einst noch mit aller religiösen Leidenschaft seine Hoffnung auf das Gottesvolk der Juden gesetzt hat. Wenn der Glaube an Christus selbst den Bruch mit dem Judentum bedeutet hätte, so hätten die Urteile anders, ich kann sagen: paulinischer, ausfallen müssen.

Für die Verschmelzung von dem gleichzeitig mit **B** auf Domitian umgestimmten **A** mit **B** zu einem einzigen Buche steht dann die Zeit von der Jahrhundertwende bis um 150 zur Verfügung. Es ist dem nichts im Wege, sie noch unter Trajan anzusetzen. Je früher man sie ansetzt, um so leichter wird verständlich, daß die andre johanneische Literatur, die später hinzugefügt ist von den Kleinasiaten, so ganz andern Charakter trägt. Die aus **A** und **B** von den Schülern des Johannes von Jerusalem und Ephesus zusammengelegte Offenbarung des Johannes ist aller Wahrscheinlichkeit nach der Kern, um den herum sich dann im Lauf von einem oder höchstens anderthalb Menschenaltern die übrige johanneische Literatur angesetzt hat.

## 5. Die Briefe des Johannes.

Der erste Johannesbrief ist, für sich besonders genommen, wohl das rätselhafteste Schriftstück des Neuen Testaments. Er ist kein Fragment. Er hat eine richtige feierliche Einleitung (1 $_{1-4}$) und einen richtigen Schluß, der nach ein paar praktisch-seelsorgerlich gesagten Weisungen feierlich liturgisch ausklingt (5 $_{18}$ ff. das dreifache *οἴδαμεν*). Aber Urheber und Angeredete, Gliederung und Zweck bleiben völlig im Dunkeln. Diesem Rät-

sel ist durch literarkritische Sonderung mehrerer Schichten nicht beizukommen. Gewiß, das Schriftstück ist wohl von späterer Hand erweitert, die sich vor allem durch die Bevorzugung der Anrede *παιδία* und *ἀδελφοί*, statt *τεκνία* und *ἀγαπητοί*, und sodann durch die des Präteritums *ἔγραψα* statt des Präsens *γράφω* verrät. Man wird der späteren Hand etwa $1_{2.10}$; $2_{14-27}$; $3_{13-17}$; $4_{13-16a}$; $5_{1-13}$ (außerdem noch die ersten vier Worte von $1_{3}$) zuweisen müssen. (Die Gründe für die Einzelentscheidung können hier wegbleiben, da sie sich von der Art der nach den angegebenen formellen Gründen ausscheidenden Stücke her meist von selbst ergeben und ich auf die Sache im folgenden nichts Wesentliches aufbaue.) Und man kann diese zweite Hand als etwas moralisch-asketischer und etwas sakramentaler und etwas mehr das Eschatologische hervorhebend der ersten gegenüber kennzeichnen und ihre noch verschärfte Leidenschaft gegen die Ketzer betonen. Aber e i n m a l , bei einem so chaotisch anmutenden Schriftstück bleibt alle Literarkritik ein gewagtes Experiment, bei dem man sich selbst nicht sicher fühlt und man nicht den Mut hat, Forschern, die es anders machen, zu widersprechen. S o d a n n , die mutmaßliche Erweiterung hat am Gesamtcharakter des Schriftstücks nichts geändert. Das, was der ersten Hand bleibt, hat darum nicht aufgehört, nach Urheber und Angeredeten, Gliederung und Zweck geheimnisvoll zu sein. Es ist nur nicht ganz so zerfließend. Es hat etwas mehr Stil und Charakter gewonnen. Soweit ich im folgenden kurz ohne Unterscheidung vom Brief und von seinem Urheber spreche, so sind meine Aussagen stets darauf geprüft, daß sie auch mit Bezug auf die erste Hand allein richtig sind. Die zweite Hand kann für die Grundthesen außer Spiel bleiben. Aber sie stört das Gesagte nicht.

Das Rätsel, das so dasteht, löst sich meines Erachtens allein durch die sichtlich bestehenden Z u s a m m e n h ä n g e m i t d e m v i e r t e n E v a n g e l i u m. Der ganze erste Johannesbrief ist erfüllt von Anspielungen auf das vierte Evangelium. Eine bescheidne Auswahl von Stellen, die den Stoff noch nicht zur Hälfte erschöpft, hat Holtzmann, Einleitung, 3. Aufl. 1892, S. 477 zusammengestellt. Diese Anspielungen setzen mit dem Anklang der Briefeinleitung 1. Joh. $1_{1}$ an den Prolog ein und hören mit dem Anklang des Briefschlusses 1. Joh. $5_{20}$ an das hohepriesterliche Gebet Ev. $17_{3}$ auf. Dabei ist das Entscheidende: 1. Es handelt sich nicht etwa um das Wiederkehren gleichartiger Gedanken und Wendungen, wie es sich aus Gleichheit des Verfassers von selbst ergibt, es handelt sich vielmehr um bewußte literarische Benutzung. Und bei allen diesen Zusammenklängen ist die Ursprüng-

lichkeit einwandfrei auf seiten des vierten Evangeliums. Denn dort stehen die gleichlautenden Worte in klarem dialektischen Zusammenhang, im Briefe dagegen schwimmen sie in einem Elemente des Unbestimmbaren und sind dabei viel konventioneller geworden. Im Evangelium formt sich der Gedanke den ihm angemessenen sprachlichen Ausdruck, im Briefe dagegen bringt ein reicher und vieldeutiger sprachlicher Ausdruck Gedanken in Erinnerung, die dem Leser im Evangelium begegnet sind. 2. Diese Benutzung schließt keineswegs Ungleichheiten zwischen dem ursprünglichen Evangelium und dem Briefe aus. So ist z. B. im vierten Evangelium Paraklet Name für den Geist, im ersten Johannesbrief dagegen für Jesus, während der Geist Chrisma heißt. (Man hat das unter Berufung auf das ἄλλον Ev. 14 16 für das Evangelium abstreiten wollen, obwohl ἄλλος im Griechischen bekanntlich nicht sicher einschließt, daß ein Erstes unter den gleichen Begriff fällt, und obwohl im Evangelium stets der Geist, nie wie im Briefe nur Jesus Paraklet heißt, also der Unterschied schreiend ist.) Ebenso ist die Christologie dort und hier trotz der Wiederkehr vieler Formeln nicht gleich. Von einer Wiedergeburt aus Jesus, wie 1. Joh. 2 29, könnte das Evangelium nicht reden. Weiter: der Glaube an Jesus, der Sohn ist, ist durch den Brief verschoben in den Glauben, daß Jesus der Sohn ist. 3. Die Benutzung des Evangeliums durch den Brief vermeidet jeden geraden Hinweis auf das Evangelium. Man muß es so ausdrücken: der Brief *will* das Evangelium nicht erwähnen, obwohl jedem, der es kennt, ein Zweifel über hier bestehende Zusammenhänge überhaupt nicht kommen kann. — Ich meine: alle drei Momente zusammen machen es unwiderleglich: *der Brief will, obwohl er nicht vom Verfasser des ursprünglichen vierten Evangeliums geschrieben ist, den Eindruck erwecken, von ihm geschrieben zu sein.*

Bei diesen Beobachtungen ist ein Punkt unbestimmt gelassen worden: nämlich der, ob der Brief denn das ursprüngliche vierte Evangelium oder seine kirchliche Ausgabe voraussetzt. Die Antwort darauf kann ganz eindeutig sein und führt von sich aus weiter zu einer neuen Beobachtung. Im Briefe klingt das vierte Evangelium in derjenigen Gestalt an, die ihm R gegeben hat. Man gehe an Hand der Holtzmannschen Liste und der Stellen und Zahlen im Stuttgarter griechischen neuen Testament die Anklänge durch. Man wird gewiß finden, daß die Berührungen mit E-Stellen der Zahl nach häufiger sind und auch viele bezeichnenden E-Begriffe betreffen. Aber was will

das sagen angesichts dessen, daß das R Gehörende höchstens ein Sechstel des kirchlichen Evangeliums ausmacht, und daß R die Begrifflichkeit von E nur sehr vorsichtig gemodelt hat? Zweifellos ist, daß die Berührungen mit R im besonderen weitaus enger und lebendiger sind, weil sie sehr viel mehr mit den Hauptgedanken des Briefs zusammenhängen. Für R wie für den Brief besteht der Christenstand wesentlich in der Erfüllung des neuen Gebots, das Jesus gegeben hat, des Gebots der Liebe (Ev. 13 $_{34}$; 1. Joh. 2 $_{7-10}$). In E fehlt diese Vorstellung. Für R wie für den Brief ist der Begriff des ewigen Lebens die volle Bezeichnung des Heilsguts, E spricht stets bloß vom Leben. R und der Brief unterscheiden beide Gotteskinder und Teufelskinder. E ist das Wort Teufel und der Begriff Teufelskindschaft fremd. Dazu kommt der Stil. In E herrscht eine nüchterne und strenge Dialektik von dramatischer Wucht, und erst R hat mit seinen Zusätzen und Erweiterungen jene „mäandergleichen" Windungen der Rede geschaffen, welche man als für den johanneischen Stil bezeichnend erklärt hat. Der Brief ist ganz in diesem Mäanderstil geschrieben.

Angesichts dieses Tatbestandes verwandelt sich die übliche Frage nach dem Verhältnis des Briefs zum Evangelium in die andre nach dem Verhältnis des Briefs zur kirchlichen Redaktion des Evangeliums. Die zwischen Brief und Evangelium sich ergebenden theologischen Unterschiede sind oben allein nach dem Grundbestand des Evangeliums, nach E, festgestellt worden. Die Zusätze von R bieten keinen Anlaß, solche Feststellungen zu machen. (Daß Ev. 15 $_{26}$ R den Sprachgebrauch von E hinsichtlich des Parakleten aufnimmt, ist durch E bedingt und beweist nichts.) Umgekehrt, man kann zwischen R und dem Brief auch abgesehen von den Ideen des neuen Gebots, des ewigen Lebens und der Teufelskindschaft Übereinstimmungen feststellen, und sie bedeuten zugleich einen gemeinsamen Unterschied gegen E. Es ist in der literarkritischen Analyse hier (und ebenso in Urspr.-Ev. S. 92 ff.) von mir festgestellt worden, daß R ein klares antignostisches Interesse hat, das bei E fehlt. Der Brief bekämpft gnostische Irrlehrer, welche wohl nicht, wie man meist meint, den Doketismus, wohl aber die für Kerinth bezeugte Doppelchristologie vertreten, d. h. welche den Gottessohn oder Christus oder rein pneumatischen Erlöser von dem ihn zeitweilig tragenden Menschen Jesus unterscheiden und darum nicht zu Jesus Christus als dem ins Fleisch Gekommenen sich bekennen können. Es ist weiter fest-

gestellt worden, daß R über den hier nicht interessiert sich zeigenden E hinaus an der Bewahrung der kirchlichen Eschatologie ein Interesse hat, und der Brief nimmt demgemäß mehrfach Anlaß, die Wiederkunft Christi einzuschärfen. Das heißt also: Der Brief steht mit der kirchlichen Redaktion des vierten Evangeliums, gegen den Verfasser des ursprünglichen vierten Evangeliums, zusammen auf dem Boden gleichartiger Theologie und gleicher Interessen und teilt mit dieser Redaktion überdies einige sprachliche und stilistische Eigenheiten. (Die These ist im ganzen so klar und überzeugend, daß ich auf ihre Einzeldurchführung verzichte.) Danach ist es das Wahrscheinlichste von der Welt, daß der kirchliche Redaktor des vierten Evangeliums eine und die gleiche Person ist mit dem Hauptverfasser des Briefs (mit dem, was ich zu Anfang dieses Kapitels die erste Hand des Briefs genannt habe).

Für diesen Satz spricht noch eine merkwürdige Beobachtung. Die kirchliche Redaktion des Evangeliums hat deutlich ausgedrückt, daß das vierte Evangelium vom Lieblingsjünger geschrieben sei, und hat auch, wie oft genug dargelegt worden ist, zu verstehn gegeben, daß dieser Lieblingsjünger eine dem (kleinasiatischen) Leserkreis wohlbekannte Persönlichkeit und zugleich Johannes, der Sohn des Zebedäus, sei. Aber sie hat hinsichtlich der Gleichsetzung mit einem bestimmten Namen eine letzte Scheu walten lassen. Genau ebenso gibt der Brief sich als Schreiben eines, der Jesus selbst gesehen hat und sich bevollmächtigt weiß mit seiner Verkündigung denen, denen er schreibt (den kleinasiatischen Lesern), Teil an der Gemeinschaft derer, die Jesus kennen und bezeugen, zu gewähren. (Das hätte die Kritik nie bezweifeln sollen, daß der Anfang so verstanden werden will.) Aber sie nennt diesen Augenzeugen nicht: es ist wieder wie eine eigentümliche Scheu, den letzten Schritt zu tun. Das Verfahren hier und das Verfahren dort ist so gleichartig, daß es auf den gleichen Urheber in der gleichen Lage weist. Und damit stehn wir dicht vor der Lösung des Rätsels des Briefs. Die kirchliche Redaktion des vierten Evangeliums und der erste Johannesbrief dienen beide dem einen und gleichen Zweck: sie wollen durch ein authentisches Zeugnis das ursprüngliche vierte Evangelium als Werk eines mit Vollmacht redenden Jüngers Jesu, der Jesus selbst ge-

*sehen hat und die Wahrheit bezeugt, in den kirchlichen Gebrauch Kleinasiens einführen.* Und beide geben dabei die Gleichsetzung dieses Jüngers mit einem bekannten Namen voll großer und besonderer Autorität im Kreise der Leser, also der Kleinasiaten, an die Hand, sprechen aber das Letzte nicht aus. Sie überlassen gleichsam dem Leser die unvermeidliche Entdeckung, daß der Schreiber nur der nun schon länger begrabne ephesinische Herrenjünger Johannes gewesen sein kann, und daß der mit dem Sohn des Zebedäus der gleiche ist.

Auch für diese Annahme ist das Trennen der Hände am ersten Johannesbrief belanglos. Es beweist allein, daß der kirchliche Redaktor einen Mitarbeiter, Ergänzer oder Fortsetzer gehabt hat. Alles für die Annahme Wesentliche bietet schon die erste Hand. Die zweite hat freilich moralisch wie dogmatisch gegen die Ketzer verschärft und 1. Joh. $5_{6}$ ff. auf das in Ev. $19_{34}$ ff. bezeugte Austreten von Blut und Wasser einen dunklen Hinweis hinzugefügt. (Man versteht am besten, wenn man in Kleinasien mit Ketzern zu tun hatte, die die Reinigung von Schuld durch das Blut Jesu leugneten, und das müssen Kerinth und die Seinen getan haben.) Um so wichtiger ist, daß *die gemachte Annahme*, und auf der weiten Welt *allein sie, den ersten Johannesbrief (sei es in seiner kürzeren oder sei es in seiner längeren Gestalt) als ein sinnvolles Schriftstück zu begreifen vermag.* Die im Brief geheimnisvoll sich andeutende bekannt-unbekannte Persönlichkeit des Schreibers und Augenzeugen voll hoher Autorität, sein Darlegen der Grundlagen des Christentums im Sinne der kleinasiatischen die Ketzer abstoßenden Kirchlichkeit, die Allgemeinheit seines Tons, die den Brief zu einer Christenlehre an alle Gemeinden macht, in denen er Autorität hat, ohne bestimmten Anlaß, seine Haltung ihnen gegenüber als die des von außen kommenden Zeugen, der sie belehrt, — all das ist nun als Zeichnung eines überlebensgroßen idealen Bildes des Johannes von Ephesus, der zugleich Apostel Jesu sei, erkennbar. Und daß dieser überzeitlich gemachte Große nun ständig auf das vierte Evangelium anspielt, das stellt dies Werk unter seinen Schutz, macht es zu dem Evangelium, das er, gerade er, den kleinasiatischen Gemeinden gibt. Man muß spüren, daß das mit echter tiefer Liebe zu diesem Johannes gemacht ist. So hat ihn der, der ihn so reden ließ, in seiner Vorstellung gesehen, und nur ein Kleinasiat konnte ihn so sehn. Wir haben ein echtes großes Stück kleinasiatischer Johanneslegende vor uns, oder besser, wir sehen hier, wie die klein-

asiatische Johanneslegende in einem Menschen sich gebiert und durch seine Hand sich aufzeichnet. Der, der dies niederschrieb, tat wohl das Entscheidende, um dem Johannes von Ephesus ein dem ganz fremdes Werk unterzuschieben und so sein echtes Bild zu verdunkeln. Aber er schrieb und handelte in echtem Glauben. Die Scheu, mit der er bei dem Unternehmen den großen Namen mied, ist dennoch begreiflich. Er wußte, daß er mit der Zuschreibung des Evangeliums an ihn über die Tradition seiner Kirche von dem Johannes von Ephesus hinausging. Er wußte, daß er als Erster erkannt hatte, diesem Johannes von Ephesus gehöre das seltsame Evangelium (E), das ihm, dem Schreiber, in die Hände gefallen war, und darum sei der Johannes von Ephesus der Lieblingsjünger, den er als den Verfasser dieses seltsamen Evangeliums zu entdecken geglaubt hatte, und darum sei er der Johannes Zebedaei, von dem die andern Evangelien erzählten. Und er wußte wohl, daß er etwas Unerhörtes wagte, sowohl, wenn er den Brief im Namen dieses Johannes verfaßte, wie wenn er sein Evangelium so zurechtmachte, daß es überhaupt Anerkennung finden konnte. Und so wagte er nicht, den Namen geradezu zu greifen. Zugleich war die Namenlosigkeit auch klug, denn sicher glaubten die Kleinasiaten den johanneischen Ursprung leichter, wenn sie ihn aus dem Tatbestand des Briefs und des Evangeliums enträtselten, als wenn der Name darüber gestanden hätte. Nur bei der Namenlosigkeit war es begreiflich, daß die Schriftstücke bisher übersehen worden waren.

Soweit gehört die Vorstellung des Hergangs zur Erklärung des ersten Briefs. Es fragt sich nur, ob man irgendein Datum für den Brief angeben kann. Die Heftigkeit des Kampfs gegen die Ketzer macht es zweckmäßig, nicht am Anfang des 2. Jahrhunderts stehn zu bleiben. Auch kommt hinzu, daß die aus der Analyse sich ergebende Gleichzeitigkeit mit der Einführung des kirchlich zurechtgemachten vierten Evangeliums auf das Schweigen Rücksicht zu nehmen zwingt, mit dem dies Werk solange bedeckt gewesen ist. Man wird also scharf nach der Grenze fragen, an der die Bezeugung des ersten Johannesbriefs einsetzt. Da Papias den ersten Johannesbrief gekannt und gebraucht hat (Euseb. III $39_{17}$), so ist er um 150 schon eine Weile vorhanden gewesen. Aus Polykarp $7_1$ kann man dagegen auf Vorhandensein des ersten Johannesbriefs keinen Schluß ziehn. Der Satz Polykarps „Wer nicht bekennt, daß Jesus Christus ins Fleisch gekommen ist, ist Antichrist", steht dem sog. 2. Johannesbrief näher (2. Joh. $_7$) als dem ersten (1. Joh. $4_2$), könnte also zunächst nur für diesen etwas beweisen. Vor allem aber faßt man 1. Joh. $4_2$ f.,

2. Joh. $_7$ und Polykarp 7$_1$ richtig nur, wenn man alle drei als abgewandelte Fassungen einer und der gleichen kleinasiatischen kirchlichen Parole gegen die kerinthische Gnosis versteht. Als solche Parole gegen den Anspruch der Gnosis, die wahre Erkenntnis Christi zu gewähren, ist der Satz von unübertrefflicher praktischer Brauchbarkeit, gerade durch seine polemische Schärfe. Der erste Johannesbrief hat diese kleinasiatische kirchliche Parole auf den Augenzeugen, in dessen Namen er schrieb, zurückgeführt, hat sie aber nicht erfunden. (Viele Beobachtungen sonst sprechen dafür, daß die frühen kirchlichen Führer sich solcher das Bekenntnis sichernden einfachen Schlagsätze, die immer wiederholt werden, gerne bedient haben.) So kann man also dabei stehenbleiben, daß man bei Ansetzung des ersten Johannesbriefs auf 130—140 mit keiner Bezeugung des Gebrauchs in Widerspruch gerät. Die beiden Hände können mit ganz kurzem zeitlichen Abstande angesetzt werden.

Der zweite und dritte Johannesbrief können kurz besprochen werden. Es steht wohl allgemein fest, daß sie ein zusammenhängendes Paar sind. „Der Presbyter", der sie geschrieben haben will, kämpft durch ein Schreiben an eine ungenannte Gemeinde und eins an einen Cajus unbekannter Stellung, den er auf das Gemeindeschreiben zurückweist, allgemein gegen Ketzerei, und insbesondere gegen einen Mann in kirchlicher Stellung namens Diotrephes und für einen Demetrius. Die Hand, die die beiden Briefe geschrieben hat, ist wohl eher die zweite Hand im ersten Brief (vgl. 2. Joh. $_{6.9}$ mit 1. Joh. 5$_3$. 2$_{23}$; da 3. Joh. nach 2. Joh. und vom gleichen Mann wie 2. Joh. geschrieben sein will, ist damit auch über 3. Joh. entschieden). Wenn es das Interesse der zweiten Hand im ersten Brief war, die Ketzerbekämpfung zu verschärfen, so hat sie diesem Interesse in den beiden andern Briefen nachgegeben. Die Anpassung an den Stil der ersten Hand ist natürlich hier, wo es ein neues klares Ganzes zu schaffen galt, sklavischer und bewußter als in den Zusätzen zu 1. Joh. Das Motiv der Ergänzung des ersten und die Hinzufügung der beiden andern Briefe ist schwer zu erraten. Diotrephes und Demetrius werden Anspielungen auf in der Erinnerung damals noch nicht verblaßte Gestalten der domitianischen Zeit sein, können aber auch Erfindungen novellistischer Art sein. Ich vermute, daß dem Urheber zweierlei vorschwebte: erstens durch Unterstreichung des kirchlichen Charakters die Einführung von Evangelium und Brief in der Kirche zu erleichtern, und zweitens, dem deutlicher Ausdruck zu geben, daß der Verfasser des ersten Briefs Johannes von Ephesus sei. Darum paßte er sich dem Stile des

ersten Briefs genau an, nahm sogar 3. Joh. 12 eine Wendung aus der kirchlichen Ausgabe des vierten Evangeliums im — die Nachahmung verratenden — abgeplatteten Sinne auf, und setzte über die Briefe die geheimnisvolle und doch nur in einem einzigen Sinne enträtselbare Überschrift: „Der Presbyter". (Wenn man den zweiten und dritten Brief lieber auf die erste Hand zurückführen oder die Hände nicht unterscheiden will, ändert sich an der Absicht, den ersten Brief in der Zurückführung des Evangeliums auf den Johannes von Ephesus zu unterstützen, nichts. Dann hat eben e i n Mann an verschiedenen Stellen den Hebel zweckmäßig angesetzt.)

Die Überschrift von 2. u. 3. Joh. ist das Einzige, das der Erklärung wert ist. Da ist nichts weggeschnitten, da gebraucht kein Presbyter seine bloße Amtsbezeichnung (was sinnlos wäre). Sondern da schreibt der Urheber der beiden Briefe ein Rätsel hin und weiß, seine kleinasiatischen Leser werden schon erkennen, daß hier der eine große kleinasiatische Zeuge schreibe, der in besonderem Sinne „der Presbyter" gewesen sei. Indem die Leser auf diese Vermutung kommen, ist die Absicht geglückt und ein neues Band zwischen Johannes von Ephesus und Evangelium samt erstem Brief geknüpft. Um 150 nannte man Johannes von Ephesus noch den Presbyter, wie Papias bezeugt. Wenig später hieß er den Kleinasiaten der Apostel. Damit ist die äußerste Grenze der Entstehung des Briefpaars (und zugleich der Erweiterung von 1. Joh.) gegeben.

Für die Frage der kirchlichen Überarbeitung des Evangeliums gewinnen wir mit 2. und 3. Joh. nichts. Höchstens könnte man Folgendes sagen: Das Briefpaar hat sich spät und unvollkommen in der Kirche durchgesetzt, dagegen ist der erste Brief überall m i t s a m t den Erweiterungen der zweiten Hand kirchliches Gut geworden. Das heißt, d i e s p ä t e r e A b s t u f u n g z w i s c h e n d e n d r e i B r i e f e n h a t k e i n e n A n h a l t i n e c h t e r Ü b e r l i e f e r u n g. Wahrscheinlich haben Schriftstücke, deren Schreiber sich bloß als „Presbyter" bezeichnete, den späteren Geschlechtern als verdächtig hinsichtlich des apostolischen Charakters gegolten. Man hat also allen Anlaß, die zweite Hand des ersten Briefs, die mit der Hand der beiden andern Briefe gleich ist, nicht allzuweit von der ersten Hand zu trennen. Daß ein Genosse des kirchlichen Redaktors von E und Grundverfassers des ersten Briefs seinerseits dessen Bemühungen abschließt und vollendet, das gibt die beste Vorstellung. Die Arbeit von R (der ersten Hand) ist nie für sich allein verbreitet gewesen.

Vielleicht muß man noch hinzufügen, daß keiner der drei Briefe oder, anders gesprochen, weder die erste noch die zweite Hand der Briefe, sachlich oder sprachlich irgendeine wesentliche Erinnerung an die Offenbarung hervorruft. Die sachlichen Beziehungen beschränken sich auf allgemein christliches Gedankengut. In der Sprache aber besteht ein klarer Gegensatz. Das Griechisch der Briefe stammt von solchen, die von Kind auf Griechisch geredet haben. Sie können darum jüdischen Bluts sein, aber dann würden sie aus einer jüdischen Kolonie einer der griechischen Städte Kleinasiens stammen.

## 6. Das Nachtragskapitel.

Es besteht kein zwingender Grund, das Nachtragskapitel ($21_{1-24}$) und den damit zusammenhängenden Vers $19_{35}$ von der übrigen kirchlichen Redaktion des vierten Evangeliums zu trennen. Es ist methodisch sogar fragwürdig. Denn man löst so die Frage der kirchlichen Bearbeitung willkürlich von der Frage der Übereignung an den kleinasiatischen Johannes ab und zerstört damit das Gelenk, an dem die literarkritisch feststellbare kirchliche Bearbeitung mit der kirchengeschichtlichen Wirklichkeit des 2. Jahrhunderts verbunden ist. Es genügt, hier daran zu erinnern, daß folgende R gehörenden Zusätze untrennlich mit $19_{35}$; $21_{1-24}$ zusammenhängen: $6_{67-71}$; $13\ {}^{*}_{23.}\ {}^{*}_{27.}\ _{28\,\text{f.}\ 36-38}$; $19\ {}^{*}_{26.\ 36.\ 37}$; $20_{2-10.}\ {}^{*}_{11}$ (ein Sternchen bedeutet, daß nur einige Worte des Verses R gehören). Man kann weder die R-Zusätze über Petrus noch die über den Lieblingsjünger vom Nachtragskapitel trennen. Mag nun also R eine personelle Einheit sein oder nicht, das heißt, mag nun bloß die erste oder auch die zweite Hand, von der wir im vorigen Kapitel sprachen, an R beteiligt sein, auf jeden Fall ist er eine historische Einheit in dem Sinne, daß Redaktion des Evangeliums und Zufügung des Nachtragskapitels einer und der gleiche geschichtliche Akt sind. Wenn also das Nachtragskapitel eine Gleichsetzung des Verfassers mit einer bestimmten Persönlichkeit, die dem gedachten Leserkreis bekannt ist, vollzieht, dann ist ein fester Ausgangspunkt für die Gesamtbetrachtung der Redaktion gewonnen. *Bei der Redaktion des ursprünglichen vierten Evangeliums hat auf jeden Fall die Absicht eine Rolle gespielt, die durch Kapitel 21 den Lesern angebotne Gleichsetzung mit einer ihnen bekannten Persönlichkeit zu ermöglichen oder glaubhaft zu machen.* Dabei kommt es für diesen Abschnitt unsrer

Untersuchung nicht darauf an, ob nun ehrliche Überzeugung oder bewußte Täuschung die Mutter der vollzogenen Operation ist.

Das Nachtragskapitel scheint mir von drei geschichtlichen Voraussetzungen her verstanden werden zu sollen. Erstens, in dem kirchlichen Gebiete, in dem dieser Nachtrag geschrieben wurde, bestand ein lebhaftes und dringendes Interesse daran, die Leibhaftigkeit der Auferstehung Jesu so scharf und schroff wie möglich herauszuarbeiten. Außerdem war man — vermutlich weil das Matthäusevangelium das Hauptevangelium des Gebiets war — gewohnt, von dem Erscheinen des Auferstandnen in Galiläa etwas zu hören. So erklärt sich zwanglos die Wahl einer galiläischen Auferstehungslegende als Rahmen des eigentlich zu Erzählenden. Und so erklärt sich auch 21 $_5$ die geradezu tolle Selbstankündigung des auferstandnen Jesus mit dem über etwa 100 m Wassers hin hallenden lauten Rufe: „Kinder, habt ihr nichts zu essen?" Nun wissen wir: a) daß in Kleinasien Matthäus das Hauptevangelium gewesen ist. Das geht daraus hervor, daß Papias allein über Markus und Matthäus Überlieferungen vom Presbyter Johannes mitteilt, und zwar solche, die den Markus klar hinter den Matthäus zurückstellen (Euſ. III 39 $_{15}$ ff.). Man kann Papias nicht anders verstehn als so: Der Presbyter Johannes hat uns den Matthäus empfohlen. Die an Kleinasiaten gerichteten und in Kleinasien publizierten Briefe des Ignatius gebrauchen von den uns bekannten Evangelien allein das Matthäusevangelium, und dies als ihr Hauptevangelium. Und wir wissen: b) daß die einzige Auferstehungslegende, die Ignatius aus einem außerkanonischen Evangelium mitzuteilen für wert hält, in dem Wort des Auferstandenen an die Jünger gipfelt: „Faßt zu, betastet mich und seht, ich bin kein körperloser Dämon" (Ign. Smyrn. 3 $_1$ f.). D. h., das Nachtragskapitel entspricht genau den für die kleinasiatische Kirchlichkeit nachweisbaren Interessen.

Zweitens, die Petrusgestalt hat die Menschen in dem kirchlichen Gebiete, in dem das Nachtragskapitel entstand, gefesselt. Die Petrusgeschichten mochte man nicht entbehren. Daß Jesus dem Petrus Hirtenvollmacht gegeben hat, und daß Petrus für Jesus den Märtyrertod gestorben ist, das ist ihnen wichtig gewesen. Will man das für Kleinasien verstehn, so hat man sich daran zu erinnern, daß zur Zeit, da das Nachtragskapitel geschrieben wurde, die kleinasiatische Johanneslegende ja noch nicht fertig war. Erst durch die kirchliche Ausgabe des Johannesevangeliums und des ersten Johannesbriefs hat sie ihren entscheidenden Auftrieb erhalten. Mochten die Kleinasiaten ihren

Herrenjünger und Presbyter Johannes noch so hoch stellen, er war damals noch nicht Apostel. Solange die Lage aber so war, hatte Petrus für alle Christen außerhalb Palästinas und Syriens etwas ganz Einzigartiges: er war der einzige Apostel und Auferstehungszeuge, der aus Palästina heraus zu den Heiden gegangen war. Daß Jesus das Evangelium in aller Welt verkündet haben wollte, ließ sich an ihm allein von den Zwölfen anschauen. Der, dem der Ruhm eigentlich gebührt hätte, Paulus, konnte in Kleinasien nach der palästinischen Invasion nicht als Bürge der Überlieferung von Jesus her gelten. Man sieht m. E. die frühe Kirchengeschichte falsch, wenn man den dankbaren Blick auf Petrus als römische Spezialität auffaßt. Petrus ist in vielen heidenchristlichen Gemeinden gewesen. Die römische Gemeinde hat den Petrus erst nachträglich, auf Grund seines Martyriums in ihrer Mitte, gleichsam für sich allein annektiert. Ursprünglich gehörte er allen Heidenchristen. Und wir haben nun dafür, daß Petrus tatsächlich diese Stellung in Kleinasien einnahm, einen Beleg, den ersten Petrusbrief und seine Benutzung durch Polykarp von Smyrna. Dieser Brief des Petrus an die Kleinasiaten ist etwa in der domitianischen oder trajanischen Verfolgung in Kleinasien selbst entstanden. Daß der, der ihn fingierte, ihn als von Rom aus geschrieben abfaßte, wo Petrus Märtyrer ward, versteht sich nach der Logik der Legende von selbst. Aber daß es ein Kleinasiat war, geht aus der kleinasiatischen Adresse ebenso klar hervor, wie daraus, daß für Polykarp von Smyrna dieser Petrusbrief das wichtigste Schriftstück der apostolischen Zeit überhaupt gewesen ist. Über und hinter der Gestalt des ihnen eignen ephesinischen Herrenjüngers Johannes hat den Kleinasiaten zunächst noch Petrus gestanden, ihnen leider ferne, aber doch auch für sie der von den Zwölfen, der zu den Heiden ging. Von ihm mußten sie einen Brief besitzen, der an sie persönlich ging, und eines Tags in der Verfolgungszeit war er denn da. So entspricht auch hier das Nachtragskapitel den in Kleinasien sonst nachweisbaren geschichtlichen Voraussetzungen, und alle Vermutungen darüber, daß im Nachtragskapitel kleinasiatische und römische Überlieferung miteinander ringen, kann man sich sparen. Das Nachtragskapitel steht allein vor der Frage, wie das, was es dem Johannes geben will, harmonisch mit der dem Petrus gebührenden Ehre auszugleichen ist. Daß dann mit dem Siege der so bewirkten kleinasiatischen Johanneslegende die Petrusgestalt aufhörte, den Kleinasiaten besonders wichtig zu sein, versteht sich von selbst. Johannes hatte man für sich allein.

Drittens, es muß in dem Gebiet, in dem das Nachtragskapitel geeignet war, als Einführung und Empfehlung des Verfassers dieses Evangeliums zu wirken, eine Gestalt vorhanden gewesen sein, an die es auch ohne Namensnennung den Leser erinnerte. Der Zusammenhang von Redaktion und erstem Johannesbrief sowie die Wirkung beider, nämlich die Entstehung der Legende vom Wirken des Apostels und Evangelisten Johannes in Ephesus, beweist, daß diese Gestalt der Johannes von Ephesus gewesen ist. Wenn aber dies Nachtragskapitel an ihn zu erinnern geeignet war, so muß man weiter voraussetzen, daß von diesem Johannes von Ephesus das Gerücht gegangen war, er werde nicht sterben, ehe Jesus wiederkomme, und daß die Enttäuschung dieser Erwartung von gnostischen und andern Gegnern der von ihm geprägten Kirchlichkeit ausgenutzt wurde. Unter diesem Gesichtspunkt würde das Nachtragskapitel sich als Dokument streng kirchlicher Gesinnung darstellen. Es dient mit seiner Zueignung des fremden Evangeliums an den kleinasiatischen Johannes gleichzeitig der Ehre und dem Ansehn dieses Manns. Es gibt einen Grund an, der das Entstehen jener Erwartung begreiflich macht und doch ihre Nichterfüllung rechtfertigt. Man kann gerne glauben, daß sich der Schreiber die Sache selbst so zurechtgelegt hat: so muß es gewesen sein. Die kirchliche Haltung hat ihm nicht bloß für andre, sondern auch für sich selbst das Finden einer Lösung nötig gemacht. Und es ist ihm eine Freude, daß er durch die Entdeckung, dieser Mann sei der Lieblingsjünger gewesen und habe sogar ein Evangelium geschrieben, das Ansehn dieses kleinasiatischen Lehrers steigern und ihn sogar neben Petrus stellen kann.

Ich weiß keine Erklärung des Nachtragskapitels, die so wie diese dem simplen textlichen und literarkritischen Befunde und zugleich dem ganzen kleinasiatischen und johanneischen Komplex gerecht wird. Ich unterstelle für das folgende Schlußkapitel diese Deutung darum ebenso als wahr wie die des ersten Johannesbriefs. Wesentliche Abschattungen würden natürlich nicht entstehn, wenn man (was ich für irrig hielte) etwa Teile der Redaktion und das Nachtragskapitel meinte der zweiten Hand des ersten Johannesbriefes zuweisen zu sollen. Sofern man dabei erste und zweite Hand des ersten Johannesbriefs so nahe beieinander ließe, daß die Einheit der kirchlichen Redaktion als eines einzigen historischen Aktes nicht gefährdet wird, käme es darauf nicht groß an. Wenn ich dennoch sogar von der personellen Einheit der Redaktion für alles Wesentliche überzeugt bin, so liegt das an dem literarkritischen Befunde, der wohl ein paar dürftige Glossen als der Arbeit von R nachher zu-

bezeugt erkennen läßt, dagegen nicht die geringste Spur der Schichtung innerhalb der Arbeit von R ergibt. Das wichtigste Datum dieser historischen Analyse von Kap. 21 aber ist unabhängig davon: daß Kap. 21 mit dem ersten Johannesbrief nach der vorauszusetzenden historischen Situation und nach der erkennbaren Absicht ganz zusammenklingt, und daß die kirchliche Redaktion des vierten Evangeliums nur im engsten Zusammenhang mit Situation und Absicht dieser beiden Schriftstücke verstanden werden darf.

## 7. Die Einführung des fremden Evangeliums in den kirchlichen Gebrauch Kleinasiens.

Nunmehr stehen wir vor der abschließenden Aufgabe, die Brücke zu schlagen zwischen dem ursprünglichen vierten Evangelium das in Syrien auftaucht, und dem kirchlichen Johannesevangelium, das in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts von Kleinasien her die Kirche erobert. Wir bringen dazu Kenntnis der kirchlichen Redaktion als solcher nach Art, Verfahren und Absicht mit (vgl. die literarkritische Analyse des zweiten Teils, außerdem Urspr.-Ev. S. 92 ff.). Wir haben ferner Dokumente dieses Brückenschlags auch außerhalb der Arbeit von R kennengelernt und insofern Momente des Hergangs schon sicher gepackt. Es kommt allein darauf an, uns auf Grund aller in den vorhergehenden Kapiteln erarbeiteten Einzeltatsachen ein möglichst genaues Bild von dem geschichtlichen Hergang, der in dieser Redaktion sich manifestiert, und danach auch von der Persönlichkeit des Redaktors zu machen.

Ich will dazu im voraus kurz meine Auffassung der viel erörterten Überlieferungsgeschichte des vierten Evangeliums feststellen, natürlich nur mit den Hauptdaten. 1. Das entscheidende Datum muß das Auftreten des Montanismus in Kleinasien sein (156/157). Der Montanismus beansprucht Erfüllung der Weissagung vom Parakleten zu sein. Das ist gewiß nicht ursprünglich, sondern nachträgliche Reflexion der montanistischen Theologen, mit der sie sich hinter einer in Kleinasien vorhandnen Schrift apostolischen Ursprungs verkrochen, gibt also an sich kein Datum. Wäre aber in Kleinasien nicht bei den führenden Theologen die deutliche Erinnerung gewesen, daß das vierte Evangelium schon vor dem Auftreten des Montanismus da war, dann hätte diese Berufung des Montanismus dem vierten Evangelium tödlich werden müssen. So hat es die Krise, die ihm daraus erwuchs, überstanden. Die das Evangelium wegen seines montanistischen Gebrauchs ablehnenden Kreise ver-

dächtigen es als kerinthisch, setzen es also ihrerseits als vormontanistisch (....
Und vor allem, sie dringen nicht durch. Das alles beweist, daß das vierte Evangelium ein halbes Menschenalter vor dem Auftreten des Montanus schon dagewesen sein muß. Und zwar in seiner kirchlich bearbeiteten Gestalt, und in ihr allein, für die Kleinasiaten dagewesen sein muß. Sonst wäre die Doppelheit der Fassung in die Erörterung gezogen worden. Danach muß etwa 140 als ein Zeitpunkt gelten, an dem die kirchliche Redaktion des vierten Evangeliums öffentlich bekannt war. 2. Über das Jahr 140 kommen wir aber auch nicht hinaus, denn a) P a p i a s hat weder von der Entstehung des vierten Evangeliums etwas erzählt, noch sich auf Stellen dieses Evangeliums bezogen: d. h. er hat ganz von ihm geschwiegen. Jede Bezweiflung dieser Feststellung tritt der wissenschaftlichen Ehre und Sorgfalt des Kirchenhistorikers Eusebius zu nahe. Da Papias den ersten Johannesbrief, der mit der kirchlichen Redaktion des vierten Evangeliums zusammenhängt, kennt, so kann das nur heißen, daß ihm das vierte Evangelium wahrscheinlich bekannt, aber irgendwie neu und unheimlich gewesen ist. Man könnte damit sogar seine Bemerkung, daß mündliche Überlieferung größeren Nutzen stifte als Bücher es tun (bei Eus. III 39 4), in Zusammenhang bringen. Er schafft ein Gegengewicht gegen dies befremdende Werk, das zu seinem Verständnis der kleinasiatischen Überlieferung nicht paßt. b) J u s t i n zeigt in seinem Dialog mit Trypho und seiner Apologie keine deutliche Beziehung auf das vierte Evangelium. Wenn die oft gesammelten Anklänge an es beweisen sollten, daß er es gekannt hat, so ist ein Datum gewonnen, das noch beredter als das Schweigen des Papias ist. Obwohl Justin zahlreiche Worte Jesu im vierten Evangelium wie nichts anders zu paß gekommen wären (man wundert sich im Dialog mit Trypho manchmal, warum er nicht darauf zurückgreift), hat er es nie als Quelle der Überlieferung für Jesus benutzt. D. h. wenn Justin das vierte Evangelium gekannt hat, so ist es ihm ein zweifelhaftes und verdächtiges neues Werk gewesen, aus dem man zweckmäßig keine Nachrichten über Jesus und seine Worte entnimmt. Die Beobachtung ist von so zwingender Gewalt, daß m. E. alle Apologeten des johanneischen Ursprungs des vierten Evangeliums um den Beweis dafür wetteifern sollten, daß Justin das vierte Evangelium (natürlich dann bloß zufällig, infolge eines Mangels seiner Bildung!) nicht gekannt habe. c) Keine Schrift aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts kennt das vierte Evangelium. Auch den Ignatiusbriefen und dem Polykarpbrief ist es völlig fremd. (Daß die Ignatiusbriefe und das vierte Evangelium

theologisch einander wildfremd sind und sich sogar Beziehungen in Gedanke und Ausdruck nur soweit finden, wie es bei dem christlich damals allgemein Geltenden selbstverständlich ist, ist eine ganz sichere dogmenhistorische Beobachtung. Ich werde sie in einem andern Zusammenhange einmal zur Darstellung bringen.) 3. Die Überlieferungsgeschichte zeigt ganz deutlich, daß das vierte Evangelium ebenso wie alle Johannesschriften in Kleinasien für die Kirche aufgetaucht ist und sich von Kleinasien aus die Christenheit erobert hat. Das Hauptverdienst für seine Anerkennung im Abendlande hat Irenäus, der Vermittler kleinasiatischen Guts für den Westen.

D. h. alles in allem, die Überlieferungsgeschichte führt zu dem Ergebnis: Nicht allzulange vor 140 ist in Kleinasien das vierte Evangelium in seiner kirchlich bearbeiteten Gestalt als ein vorher unbekanntes neues Buch aufgetaucht hat zunächst Zurückhaltung, ja stillen Widerwillen bei den Theologen gefunden, sich dann aber trotz einiger durch den Montanismus bedingten offenen Anfeindungen im letzten Drittel des 2. Jahrhunderts bei den führenden Theologen und Kirchenmännern durchgesetzt. Dieser Tatbestand fügt sich mit dem Ergebnis der literarkritischen Analyse des Evangeliums und der des ersten Johannesbriefs leicht zu einem geschichtlichen Bilde zusammen. Man hat Folgendes anzunehmen. Durch irgendeinen Zufall bekam ein kirchlicher Theolog einer der größeren griechisch redenden Städte Kleinasiens das ursprüngliche vierte Evangelium (E) als Werk eines unbekannten, schon verstorbnen Jüngers Jesu Christi in die Hand. Das Werk ergriff ihn durch seinen Inhalt. Es überzeugte ihn davon, daß dieser Unbekannte ein vertrauter Jünger Jesu Christi gewesen sein müsse, und er kam auf den Gedanken des Lieblingsjüngers (so wie ich es in Urspr.-Ev. Teil 2 und dann Teil 3 zu Lekt. 35 geschildert habe). In seiner Phantasie schmolz ihm dieser Lieblingsjünger mit dem verstorbnen großen Herrenjünger Johannes zusammen, den die kleinasiatischen Gemeinden als wahren Gründer der Kirche ihres Landes ansahen. Das wurde ihm dann — was durch beginnendes allgemeines Mißverständnis des Namens „Herrenjünger" für den ephesinischen Johannes sehr erleichtert war — der Beweis, daß dieser Johannes der Johannes aus dem Zwölferkreis gewesen sei. Kein Zweifel, in dieser Lage war es seine heilige Pflicht, das unbekannte Werk dieses Großen in den Gebrauch seiner Kirche einzuführen. Damit aber

stand er vor einer doppelten Notwendigkeit. Einmal, er mußte die innere Evidenz in die äußere Authentie umsetzen. Dazu wählte er den Weg, durch redaktionelle Zusätze im Evangelium und ein Nachtragskapitel das Evangelium in die Tradition vom Zwölferkreis her fest einzufügen. D. h. also den Weg, die Hypothese vom Lieblingsjünger in das Evangelium selbst hineinzutragen und in einem Nachtragskapitel diesen Lieblingsjünger außerdem ausdrücklich mit dem gleichzusetzen, der in Ephesus als letzter Zeuge der alten Zeit gestorben war und von dem man in Kleinasien noch wußte, er habe eigentlich eine Verheißung oder Offenbarung besessen, daß er bleiben solle, bis Jesus wiederkomme. Er unterstützte diese Arbeit gleichzeitig durch die Fingierung eines Briefs dieses Augenzeugen an die Kleinasiaten, in dem dieser kleinasiatische Kirchlichkeit mit den Worten des Evangeliums vortrug und so das Evangelium mittelbar selbst bestätigte. Sodann aber mußte er das Evangelium durch weitere redaktionelle Zusätze und Richtigstellungen ganz auf die kleinasiatische kirchliche Linie bringen und dafür Sorge tragen, daß es nicht im gnostischen Sinne und nicht im Sinne eines Kampfes gegen die kirchlichen Autoritäten mißbraucht werden konnte. In dieser Hinsicht empfahl sich dann auch ein vorsichtiger Ausgleich mit dem Jesusbild des Matthäus und der Matthäus verwandten Evangelien. Das war, abgesehn von einer kleinen Liebhaberei für chronologische Genauigkeit, aber auch so ziemlich alles, was er tat. Aus dem Ganzen dieser Bemühungen entstand das, was ich die kirchliche Ausgabe des Johannesevangeliums genannt habe, sowie der erste Johannesbrief. Ein Mitarbeiter und Vertrauter dieses „Redaktors", wie wir jenen ersten Kleinasiaten einseitig genug genannt haben, oder vielleicht auch ein Fortsetzer, vollendete seine Arbeit, indem er den ersten Johannesbrief erweiterte und zwei weitere hinzufügte. Am Evangelium hat er wahrscheinlich nichts mehr getan (wenn ihm nicht die paar harmlosen Glossen gehören, die ich später als R angesetzt habe). Und damit war denn nicht nur das Johannesevangelium in seiner heutigen Gestalt fertig, sondern auch die begleitenden drei Briefe. Mit diesen Ergänzungen erst kam das Werk des Redaktors an die Öffentlichkeit. Trotz einiger Kämpfe und Schwierigkeiten setzte sich das Werk des Redaktors und seines Mitarbeiters oder Fortsetzers durch. Allein der zweite und dritte Brief hatten wegen des verdächtigen „Presbyters" nur einen begrenzten Erfolg, aber das störte die Hauptwirkung nicht. Dieser ganze Vorgang aber geschah zwischen 130 und 140.

Ich könnte mir denken, daß mancher Forscher mir die ganze Vorstellung

vom Hergang der Redaktion und Veröffentlichung zugäbe, aber bemerkte: das an sich richtige Verständnis der Überlieferungsgeschichte zwinge nicht so scharf die Datierung des Vorgangs auf 130—140 herbei, man müsse auch das Jahrzehnt vorher als möglich ansehn. Das könnte ich gern zugestehn, es kommt mir auf ein Jahrzehnt früher an sich nichts an. Der Forscher hat aber nicht das früheste allenfalls mögliche, sondern das nach dem ganzen Tatbestand wahrscheinlichste Jahrzehnt zu nennen. Und die Ansetzung wird bestätigt durch 5 $_{43}$ R. Der Vers ist eine klare eindeutige Beziehung auf Bar Kochba und ist am besten zu verstehn, wenn die Redaktion gleichzeitig mit dem Barkochba-Aufstand, also 132—135, stattgefunden hat. Wer R früher datieren will, muß den Vers für eine nachträgliche Glosse eines andern erklären. Und das wäre bei dem Zusammenstimmen des ganzen äußeren und inneren Befunds mit diesem Datum reine Willkür.

Natürlich kann man sich sonst Einzelheiten anders vorstellen. Doch bleiben allen Vermutungen eherne Grenzen gezogen. Es sind folgende: Erstens, die Einführung des ursprünglichen Evangeliums in den kirchlichen Gebrauch Kleinasiens kann lediglich aus innerer Überzeugung und Ergriffenheit geschehen sein. Denn nur ein kirchlicher Mann konnte es auf diese alle kirchlichen Interessen wahrende Weise einführen, und irgendein besonderer kirchlicher Zweck, dem das Ganze dienen konnte, ist dennoch nicht greifbar. Im Gegenteil, es mußten Bedenken, die vom kirchlichen Standpunkt sich erheben konnten, erst beseitigt werden. Zweitens, die Redaktion ist ein Werk innerlich einheitlichen Charakters und kann wesentlich nur von einem einzelnen stammen, der sich ganz und gar in das ursprüngliche Evangelium, seine Gedanken und seinen Stil hineingelebt hatte. Die Möglichkeit von Helfern ist zuzugeben. Daß er aber alles Entscheidende selbst getan hat, ist ebenso sicher. Denn niemals kann aus einem Kollegium eine so einfache und einheitliche Lösung hervorgehen, wie sie die kirchliche Redaktion des vierten Evangeliums tatsächlich darstellt. Drittens, das ursprüngliche Evangelium (E) ist sonst weder in Kleinasien noch in Syrien groß bekannt gewesen. Erst durch die kirchliche Redaktion hat es Verbreitung gefunden. Das ist dadurch hinreichend bewiesen, daß unsre sämtlichen Handschriften auf die eine kirchliche Redaktion zurückgehn und sich auch sonst weder mittelbar noch unmittelbar Spuren einer Wirkung des ursprünglichen vierten Evangeliums finden. Bei der in der Forschung üblichen Annahme, daß das vierte Evangelium in einem ephesinischen Kreise langsam und in Stufen entstanden sei, wird das Fehlen

jeglicher Wirkung der Vorgestalten viel weniger erklärlich als bei der hier versuchten Rekonstruktion des geschichtlichen Hergangs. *Viertens*, der kirchliche Redaktor hat nicht zu den großen selbständig führenden Persönlichkeiten der kleinasiatischen Kirche um 130/140 gehört. Man darf also nicht etwa an Polykarp denken. Denn sein Werk hat nicht selbstverständliche Anerkennung von Anfang an gefunden. Es ist eher gekannt als anerkannt gewesen. Erst in Irenäus und Polykrates begegnet uns eine von führenden Bischöfen bestätigte offizielle kirchliche Geltung des vierten Evangeliums.

Nun kann man wohl meinen, daß der hier angenommene Vorgang zu vereinzelt und zufällig sei, und daß man besser tue, auf bestimmte Vorstellungen zu verzichten. Darauf ist zu erwidern, daß ich es für ein Gebot geschichtlicher Forschung halte, im Wissen von den Grenzen, wo Erkenntnis aufhört und Vermutung anfängt, dennoch zu zeigen, daß eine historische Rekonstruktion möglich ist, die mit keinerlei Unwahrscheinlichkeit belastet ist. Die einzigen zufälligen Voraussetzungen, die ich gemacht habe, ohne ein gerades Zeugnis für sie zu besitzen, sind die zwei, daß ein 100 in Antiochien geschriebnes Evangelium bis 130 einem kleinasiatischen Theologen als altes Werk eines Jüngers Jesu in die Hände fallen konnte, und daß dieser kleinasiatische Theolog lebendig genug war, von diesem Werke trotz der von ihm erkannten mangelnden kirchlichen Haltung ergriffen zu werden. Und selbst da stehn mir die belegbaren Tatsachen zur Seite, daß ein nachweislich in Syrien geschriebnes Buch kirchlich bearbeitet das große kleinasiatische Evangelium wird, und daß die Redaktionsarbeit durch einen kirchlichen Mann ohne ein starkes inneres Verhältnis zum Buche überhaupt nicht gedacht werden kann.

Das Einzige, das für die Schilderung der Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums nun noch übrig bleibt, ist der Versuch, die Persönlichkeit des kirchlichen Redaktors zu charakterisieren. Da darf man nur wenig sagen. Ich stelle es hier zusammen, obwohl das Meiste schon irgendwo erwähnt worden ist.

1. Der Redaktor war ein gelehrter Theolog. Er kennt das Alte Testament genau und kann Irrtümer des ursprünglichen Evangelisten beseitigen ($7_{22}$), und der von ihm eingefügte Schriftbeweis zeigt zugleich Originalität und Reflexion ($10_{34}$ f.). Er ist ein vortrefflicher Kenner der Synoptiker und vermerkt Widersprüche zu ihnen auch, wenn sie nicht ganz selbstverständliche Dinge betreffen ($4_{1}$ f.). Er hat eine klare Kenntnis des Verhältnisses von gnostischer und kirchlicher Lehre und beugt Mißverständnissen mit Sachkunde vor ($1_{3}$).

Man muß ihm zugestehn, daß er an Bildung weit über dem steht, was wir bei einem Bischof oder Presbyter damaliger Zeit durchschnittlich erwarten.

2. Der Redaktor steht mit im Kampf um die kirchliche Ordnung gegen Gnostiker und Revolutionäre. Er teilt die aus den ignatianischen Briefen bekannte Theorie, daß der Bischof der Nachfolger Christi sei, und verachtet den gnostischen Sektenstifter als Mietling (vgl. zu beidem in Ev. Kap. 10 seine Umwandlung des Hirtenworts). Er ist Vertreter der kirchlichen Anschauung des 2. Jahrhunderts, nach der die Kirche auf die Autorität der Apostel gebaut ist (17 20 f.), und er vertritt die Idee der Einheit der Kirche in der Gestalt, daß sie in der Einheit der Apostel (und der von ihnen gesetzten Nachfolger) gewährleistet ist (17 23).

3. Das Christentum des Redaktors zeigt — vgl. 1. Joh. — die typischen Züge des Christentums im Zeitalter vor den großen antignostischen Theologen. Das Christentum ist ihm Dreierlei: Erkenntnis des einen Gottes und Vaters und Vergebung der vorher begangnen Sünden auf Grund des Glaubens an Jesus Christus, den Sohn Gottes; sowie ferner Gehorsam gegen das von Jesus gegebne und bestätigte einfache und leichte sittliche Gesetz unter Betonung des Gebots der Liebe und Warnung vor der unvergebbaren Todsünde; endlich Hoffnung des ewigen Lebens, die mit Erwartung von Wiederkunft, Gericht und Fleischesauferstehung verbunden ist. Das ist das Christentum, das wir in fast allen christlichen Dokumenten zwischen Paulus und Justin vertreten finden. Nur daß es besonders einfach und lebendig vorgetragen ist, kann man sagen: der Verfasser hat aus dem ursprünglichen vierten Evangelium doch dies gelernt, daß enges gesetzliches Wesen nicht christlich ist.

4. Der Redaktor sieht die eine Heidenkirche, die er kennt, als einzige Kirche Jesu Christi an und erkennt also keine von ihr abgesonderte judenchristliche Gemeinschaft an (10 16). Nur die Christen jüdischen Bluts, die mit der großen Kirche in Verbindung stehn, können ihm Christen sein. Die Ungültigkeit des Gesetzes des Moses für Christen steht ihm fest (sonst wäre er nie dem Wort des ursprünglichen vierten Evangeliums erschlossen gewesen). Er ist aber vielleicht ein Christ jüdischer Herkunft (4 22), denn seine Betonung der Gemeinsamkeit jüdischer und christlicher Anbetung im Gegensatz nicht nur zum heidnischen, sondern zum samaritischen Dienst ist kaum anders als aus jüdischer Herkunft zu erklären. Mag man immerhin daran sich erinnern, daß die Samariter den kirchlichen Christen ganz allgemein als Urheber der Gnosis

verhaßt geworden waren, — außer bei Hegesipp, der aus den palästinischen Verhältnissen herkommt, wird man eine solche Abwertung der Samariter gegen die Juden im 2. Jahrhundert kaum finden.

5. Der Redaktor hat alles in allem das Evangelium, das er für den kirchlichen Gebrauch rettete, nicht in seiner eigentlichen Tiefe verstanden. Was ihn an dem Evangelium angezogen hat, ist aller Wahrscheinlichkeit nach das reich entfaltete christologische Selbstzeugnis Jesu gewesen. Das entspricht wenigstens ganz der seit Irenäus einsetzenden Wirkung des vierten Evangeliums. Es hat die Grundbegriffe und die Grundlinien für die werdende kirchliche Christologie geliefert. Bis auf den heutigen Tag liegt in dem dogmatischen Interesse, die Lehre von der Gottessohnschaft Jesu mit Worten Jesu selber zu begründen und zu entwickeln, die Hauptanziehungskraft des vierten Evangeliums für Kirchenchristen.

Und so endet die Untersuchung des vierten Evangeliums mit dem Ausblick auf eine durch sie notwendig gewordne neue Darstellung der Geschichte des ältesten Christusglaubens.

# Das
# vierte Evangelium
## in seiner ursprünglichen Gestalt
## verdeutscht und erklärt
von
## Emanuel Hirsch

1936, VII, 466 S. 8°. M. 6.—, Lwd. M. 7.50

### Geleitwort des Verfassers:

Ich gebe keine gelehrte Erklärung. Ich suche so zu schreiben, daß mich jeder verstehen kann, der ein zusammenhängendes Buch mit Anspruch auf eine gewisse Aufmerksamkeit und Sammlung des Lesers durchzunehmen bereit ist. Ich verzichte darum auch auf alles gelehrte Hin und Her, und auf den Beweis im strengen Sinne: beides ist für eine nachfolgende streng fachwissenschaftliche Veröffentlichung zurückgestellt. Nur anschaulich sollen meine Aussagen sein, und so, daß man versteht: es ist ein Ernst und eine Sachkunde und eine Arbeit dahinter.

Ich will mit meiner Erklärung helfen, das vierte Evangelium richtig zu lesen. Darum sind mir die Dinge, die ich zur Erkenntnis der christlichen Wahrheit sage, die eigentlich wichtigen. Der Leser soll sich besinnen über das Evangelium und durch es Jesus Christus besser kennenlernen. Aber ich halte den Weg, den man meistens geht, dies auf rein erbaulichem Wege zu erreichen, für falsch. Unsere deutschen evangelischen Christen sind mündig und dürfen sachliche Rechenschaft verlangen. Ich erkläre darum alles, wovon ich mir denke, daß es für einen wahrhaftigen und ernsten Menschen zur Klarheit und zum eignen Verstehen nötig oder erwünscht ist. Ich suche allen Kleinkram zu meiden, aber ich suche auch nicht, klare Einsichten in geschichtliche Tatbestände künstlich zu verhüllen.

Wem ich helfen kann, der lese mich. Wem ich anstößig bin, der lasse mich fahren. Aber er gönne mir und den Menschen, denen so geholfen werden kann, daß wir auf unsre Weise Jünger Jesu Christi sind.

**Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen**

# Beiträge zur historischen Theologie

1: **Ernst Lohmeyer: Grundlagen paulinischer Theologie.**
*1929. III, 235 S. Im Einzelverkauf M. 13.50, in Ganzlwd. geb. M. 15.30, in der Subskription M. 12.—, in Ganzlwd. geb. M. 13.80.*

2: **Hugo Koch: Adhuc virgo.** Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Überlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts.
*1929. 44 S. Im Einzelverkauf M. 2.70, in Ganzlwd. geb. M. 4.50, in der Subskription M. 2.40, in Ganzlwd. geb. M. 4.20.*

3: **Joachim Begrich: Die Chronologie der Könige von Israel und Juda und die Quellen des Rahmens der Königsbücher.** *Mit 5 Tabellen.*
*1929. IV, 214 S. Im Einzelverkauf M. 13.50, in Ganzlwd. geb. M. 15.30, in der Subskription M. 12.—, in Ganzlwd. geb. M. 13.80.*

4: **Günter Jacob: Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers.**
*1929. III, 67 S. Im Einzelverkauf M. 4.50, in Ganzlwd. geb. M. 6.30, in der Subskription M. 4.—, in Ganzlwd. geb. M. 5.80.*

5: **Hans Heinrich Schaeder: Esra der Schreiber.**
*1930. VIII, 77 S. Im Einzelverkauf M. 5.40, in Ganzlwd. geb. M. 7.20, in der Subskription M. 4.80, in Ganzlwd. geb. M. 6.60.*

6: **Heinrich Schlier: Christus und die Kirche im Epheserbrief.**
*1930. IV, 78 S. Im Einzelverkauf M. 5.40, in Ganzlwd. geb. M. 7.20, in der Subskription M. 4.80, in Ganzlwd. geb. M. 6.60.*

7: **Walther Völker: Das Vollkommenheitsideal des Origenes.** Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik.
*1931. IV, 236 S. Im Einzelverkauf M. 13.50, in Ganzlwd. geb. M. 15.30, in der Subskription M. 12.—, in Ganzlwd. geb. M. 13.80.*

8: **R. Strothmann: Die Koptische Kirche in der Neuzeit.**
*1932. VI, 167 S. Im Einzelverkauf M. 9.60, in Ganzlwd. geb. M. 11.40, in der Subskription M. 8.70, in Ganzlwd. geb. M. 10.50.*

9: **Ernst Käsemann: Leib und Leib Christi.** Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit.
*1933. III, 188 S. Im Einzelverkauf M. 10.70, in Ganzwld. geb. M. 12.50, in der Subskription M. 9.60, in Ganzlwd. M. 11.40.*

10: **Walter Bauer: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum.**
*1934. VII, 247 S. Im Einzelverkauf M. 14.—, in Ganzlwd. geb. M. 15.80, in der Subskription M. 12.60, in Ganzlwd. geb. M. 14.40.*

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen